تحفۂ مرسلۂ عبد کلیل نذر حمد ہست بہ بارگاہ رب جلیلے کہ
خود حمد غیر از اصدار حضرت اعلائیش صدوری نیتواند
یافت و شکر و سپاس نعمای بے انتہایش از تہیدستان
قسمت آباد وجود چنانکہ باید در وجود نمیتواند رسید
واجب الوجودے کہ صور علمیہ را بہ بث نفس رحمانی
حقایق اعیانی ساختہ و ورائے استار غیب بشعاشع انوار
وجود خود جلوہ ہستی وجود برخویش انداختہ اعیان اقتدار
کاملۂ خودش عیان برآورد و بحکم تنزل وجودی در مراتب
شہود متصف بصفت امکان درآورد ؎ اے
جلالت فرش عزت جاودان انداختہ ✦ عکس نورت
تابشے در کن فکان انداختہ ✦ کیست جان از عکس انوار
جمالت تابشے ✦ چیست تن خاکی درو آب روان انداختہ
یک نظر کردہ خروش از عالمی برخاستہ ✦ یک سخن گفتہ غریوی

بندۂ کند زبان کا پیش کیا ہوا تحفہ حمد اوس رب جلیل
کی بارگاہ مین نذر ہے جسکے بغیر نازل فرمائے حمد صادر ہی
نہین ہو سکتی اور جسکی بے انتہا نعمتون کا شکر ہم ایسے
قسمت آباد وجود کے مفلسون سے جیسا چاہیے ادا
ہو ہی نہین سکتا ایسا واجب الوجود کہ جس نے صور علمیہ کو
نفس رحمانی کے ظہور سے حقائق اعیانی بنایا اور پردہ ہاے
غیب کے پس پشت سے انوار وجود کی روشنیون سے
اپنے اوپر تجلی وجودی فرما کر اپنی قدرت کاملہ سے اعیان
کو ظاہر کیا اور بحکم تنزل وجودی مراتب شہود مین انکو صفت
امکان سے موصوف کیا ؎ اے جلالت الخ یعنی تیری بزرگی نے
فرش عزت بچھایا اور تیری عکس نورانی عالم مین چمک پیدا کی روح
تیری انوار جمال کی ایک چمک ہی اور جسم ایک خاک کا پتلا ہی جسمین تونے
روح ڈالی تونے ایک نظر ڈالکر عالم مین شور مچا دیا اور ایک بات کہکر

درجهان انداخته ✤ از غیب الغیب ذات تجلی صفات خود
فرمود تا در مظاهر اسماء و صفات خود را جلوه نمود و آئینهٔ حق نمای
آدم بصیقلهٔ تکریم اتم نزدود تا آنچه در بساتین حقیقت
مفصل بود در وی مجمل نمود از ینجاست که آن تنزل اول
را به صفت خلق آدم علی صورته بستود و خلاصهٔ روح و
روان بلکه جان جهان آدم را به لولاک لما اظهرت
الربوبیة از همگنان فراتر ربود و درود نامحدود و معدود
نثار عالی حضرتی باد که او تعین اقدم و مظهر اتم اسم اعظم است
صلی اللہ علیہ وسلم و بر آل و اصحاب او که مکاشفان
اسرار حقیقت اند و عارفان معارف شریعت و طریقت
و بعد ازین مشهود رای بیضا ضیای اولی الابصار
و ذوی الخبرة والاعتبار میگرداند بندهٔ احقر علی انور این
من هو صاحب الکمالات الانسیة والحالات القدسیة
مولانا و ابینا و سیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر این من
هو متخلی عن صفات الناسوتیة و متحلی بسمات الجبروتیة واللاهوتیة
مفاد لفظ القلندر مولانا و مرشدنا شاہ حیدر علی قلندر
نور الله ضریحه الاطهر و ذرهٔ ناچیز و قطرهٔ عزیز مهر درخشان
سپهر حقیقت و عمان پرجوش باطن شریعت المترقی
من حضیض البشریة الی ذروة العبودیة القطب الربانی
والغوث الصمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا و مرشدنا و استاذنا
شاہ تقی علی قلندر برّد الله مضجعه الاطهر که مقصود از تکریم و

عالم مین غلغله ڈال دیا ✤ مرتبهٔ غیب الغیب ذاتی سی تجلی
صفات فرماکر مظاہر اسماء و صفات مین اپنے آپکو اپنی آپ
پر ظاہر کیا اور آئینه حق نمائے آدم کو اپنی عنایت کامل
کے صیقل سے ایسا صاف کیا کہ جو کچھ عالم حقیقت مین مفصل
تھا اوسمین مجملاً ظاہر ہوگیا اسی سبب سی اوس تنزل اول
کی تعریف مین فرمایا کہ آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور خلاصہ
روح وروان بلکہ جان وجہان آدم کو اس ارشاد سی کہ اگر
تو نہ ہوتا تو مین ربوبیت ظاہر نہ کرتا کل مخلوقات سی بالاتر
قرار دیا اور درود بے انتہا و بے شمار اون اعلیٰ حضرت پر نثار
ہو جو سب سے مقدم تعین اور اسم اعظم کے مظہر کامل ہین اللہ
کی رحمت و سلام اونپر اور اونکے آل و اصحاب پر جو مکاشفین
اسرار حقیقت و عارفین معارف شریعت و طریقت ہین اسکی
بعد بندهٔ احقر علی انور ابن صاحب کمالات انسیہ و حالات
قدسیہ مولانا و ابینا و سیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر ابن
صاحب علامات جبروتی و لاہوتی و پاک از صفات ناسوتی
مفہوم لفظ قلندر مولانا و مرشدنا شاہ حیدر علی قلندر نور اللہ
ضریحہ الاطہر اور ذرهٔ ناچیز مہر درخشان سپہر حقیقت و قطرهٔ عزیز عمان
پرجوش باطن شریعت عارج از بشریت بمعارج عبودیت قطب ربانی
غوث صمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا و مرشدنا و استاذنا
شاہ تقی علی قلندر برد اللہ مضجعہ الاطہر ارباب بصیرت
و ارباب معرفت کی خدمت مین عرض کرتا ہی کہ حق تعالیٰ کا

تشریف وجود این نتیجۂ وجود آفریدگار عالم کہ آدم و بنی آدم
است معرفت ذات و صفات خود او تعالی ست چنانچہ
داؤد علیہ السلام پرسید یا رب لماذا خلقت الخلق
قال کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق و چون تخلیق آن بغرض تعریف خود است
پس معرفت حقیقی جز او درست نیاید اگرچہ ملک و جن
نیز شریک در تعبد بودند اما انسان است کہ در تحمل بار
امانت از جملہ کائنات ممتاز گشت و آئینہ حق نما آمد
لیکن تا نفس انسانی بکمال مرتبۂ صفا نرسد بہ آئینگی کے
رسد و این جز بسلوک بر جادۂ شریعت و طریقت دست
نہ دہد و پختگی این کار بے تعلیم استاد کامل و مکمل بے تذکیر
و تذکار نیاید کہ غفلت سرمایۂ ہزاران حجاب افتادہ است
میداند آنکس کہ میدارد لاجرم فقیر گاہ گاہ از بعضی صدقا
مذاکرۂ علوم صوفیہ می دارد چنانچہ حسب دستور روزے
تقاضائے دولت مکالمت والا دودمان سلالۂ الامجد و اعالی
بلند رتبت والا ہمت جان فطانت و روان فخامت
مولوی محمد صدر الدین خانصاحب بود در اثنائے بیان
ذکر رسالہ تحفۂ مرسلہ بر زبان گذشت متانت عبارت
و رشاقت اشارت آن صحیفۂ مکرمہ با این ہمہ کہ از فہم ہیچ
من نافہم منزہ است لیکن خانصاحب را بسبب حسن ظنے
کہ با من ہیچمدان دارند دست خواہش دراز و چشم فرمائش

آدم و بنی آدم کو پیدا کرنے اور بزرگی دینے سے اپنی ذات
و صفات کی معرفت مقصود ہی چنانچہ جب حضرت داؤد علیہ السلام
نے حضرت حق سے سوال کیا کہ خداوندا تو نے خلق کو کیوں
پیدا کیا تو ارشاد ہوا کہ میں کنز مخفی تھا میں نے اپنا پہچانا
جانا پسند کیا لہذا خلق کو پیدا کیا چونکہ اسکی تخلیق سے غرض
حصول عرفان ہے اسلیے یہ انسان کے سوا اور کسی سے
ٹھیک نہیں ہو سکتی اگرچہ جن و فرشتہ بھی عبادت میں
شریک ہیں لیکن انسان ہی ایسا ہے جو بار امانت اوٹھا کر
تمام خلق سے ممتاز ہو کر آئینہ حق نما ہوا مگر جبتک نفس انسانی
کمال مرتبۂ صفا تک نہ پہونچے آئینہ کب ہو سکتا ہی اور یہ بلا
سلوک راہ شریعت و طریقت حاصل نہیں ہو سکتا اور اس میں
پختگی استاد کامل و مکمل کی تعلیم کے بعد بغیر ذکر اور گفتگو کی
نہیں آسکتی کیونکہ غفلت سے ہزاروں حجاب پیدا ہو جاتے
ہیں اس امر کو وہی جانتا ہے جو رکھتا ہی لہذا فقیر بھی کبھی
کبھی اپنے بعض دوستوں سے علوم صوفیہ کے متعلق گفتگو
کرتا رہتا ہی چنانچہ حسب دستور ایک روز میں والا دودمان
سلالۂ الامجد و اعالی بلند رتبت و والا ہمت جان فطانت و روان
فخامت مولوی محمد صدر الدین خانصاحب سے باتیں کر رہا تھا
اثنا بیان میں رسالہ تحفۂ مرسلہ کا ذکر آگیا باوجودیکہ اسکتاب
کی خوبی عبارت اور لطف اشارت مجھ ایسے نافہم کی سمجھ سے
اعلیٰ ہے مگر خانصاحب نے بوجہ اپنی حسن ظن کی مجھسے فرمائش کی

بازگردید که این عروس رعنا را بشرح و ترجمهٔ فارسی
هر صفت کرده بر آرم تا مشتاقان دیده بر در را جلوهٔ
باشد هوش ربا و کرشمهٔ بود دلخواه و خود نیز از این وجه صفح و
اعراض ازین امر جسیم مناسب نفهمیدم که سخنان حقیقت
داعی شوق و باعث طلب در باطن طالبان مستور
پدید آورند و شرر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گردانند

که اس عروس زیبا کو لباس و زیور ترجمہ و شرح فارسی
سے آراستہ کرون جس سے مشتاقان منتظر کیلیے اوسکا جلوہ
جلوۂ ہوش ربا اور اوسکا کرشمہ نقد دلخواہ ہو جائے اور مین نے
بھی اس امر عظیم سے سرتابی اسلیے مناسب نہین سمجھی کہ حقیقت
کی باتین طالبین کے قلوب مین طلب برانگیختہ اور شوق
پیدا کر دیتی ہین اور آتش محبت صادقین کی قلوب مین

فقبلت بالسمع والطاعة وان کنت قلیل الکتاب
والبضاعة و هر چند سودا سے هیچ حدیث در سر
نیست که نیست اما ظاهر است که دست طلب طالب
بدامن مقصود نرسد آری ـه سر غم عشق بوالهوس
را ندهند + سوز دل پروانه مگس را ندهند + عمرے باید که
یار آید بکنار + این دولت سرمد همه کس را ندهند + چون
توان دانست که قفل در سعادت بکدام کلید کشاده شود
اما این شرح را ذخیرهٔ سعادت دارین خود انگاشتیم که
نگاشتم و نامش الدرة الملتقة فی شرح تحفة المرسلة
گذاشتم امید از واهب بے منت آنکه بنان و بیان مرا
از خطا و خلل و سهو و زلل مصئون دارد و اسرار غیب
بر دلم کشاید وهو حسبنا وعلیه توکلنا

مشتعل کر دیتی ہین لہذا مین نے باوجود کم مائگی اس خدمت
کو بخوشی قبول کر لیا اگرچہ قیل و قال کا شوق سب ہی کو
ہوتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہر طالب کا دست طلب دامن مقصود
تک نہین پہنچتا ـه سر ناغم عشق الہ عشق کا غم کبھی کسی
گرفتار ہوا و ہوس کو نہین دیا جاتا اور نہ پروانہ کا سوز قلبی
مکھی کو دیا جاتا ہے + ایک مدت معشوق کی ملنے کو چاہیے + یہ
دولت سرمد ہر شخص کو نہین دیجاتی + اگرچہ یہ نہین معلوم کہ
باب سعادت کا قفل کس کنجی سے کھلتا ہے مگر مین نے اس شرح
کو اپنے لیے سعادت دارین کا ذخیرہ سمجھکر لکھا اور اس کا نام
الدرة الملتقة فی شرح تحفة المرسلة رکھا بخشندہ بے منت سے
امید ہے کہ میری قلم و بیان کو خطا و خلل و سہو و زلل سے محفوظ رکھے
اسرار غیبیہ میرے دل پر کھولدے ہمکو کافی و اوسی پر ہمارا اعتماد و بھروسہ ہے

قوله قدس سرہ بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله

اقول ابتدا کتاب بعد تیمن بہ بسملہ از حمد رب الارباب
ابتدا است بر سنت آلهیه و سنت سنیه نبویه اما اول بس

مین کہتا ہون کہ کتاب کی ابتدا بعد حصول برکت بسملہ خدا کی
حمد سے یہ طریقہ آلہیہ و سنت نبویہ کی موافق ہے طریقہ آلہیہ کی یون موافق ہے

کلام الٰہی کہ مرتب و منتظم باین ترتیب است مشروع ست
بحمدلہ و بسملہ ثانی اولیست و اولی ثانی ولیکن ثانی
پس گو عیان ست مگر پنہان نماند کہ در حدیث آمدہ کہ
ہر کلامیکہ در و بسملہ و حمد نیاوردہ شود آن بے برکت
است رواہ ابو ہریرہ اگر گوئی کہ بعضے شراح بخاری
گفتہ اند کہ در صحت حدیث مقالات اند کہ صلاحیت احتجاج
باز نگذاشتہ اند گوئیم کہ حدیث بر دو نہج آمدہ باللفظ والمعنی
جمیعًا و بالمعنی فقط و این حدیث از قبیل ثانی است
چنانکہ نووی در اول شرح صحیح مسلم ذکر کردہ است کہ انما
بدأ بحدیث ابی ہریرۃ کل امر ذی بال لم یبدأ
بحمد اللہ و فی روایۃ ببسم اللہ فہو ابتر انتہی و وجہ
توفیق میان روایتین کہ شارح تہذیب آنرا سہوًا و
غالب ابحوزًا اعتبار کردہ است بحدیثین بر عارف
خبیر پوشیدہ نیست پس معنی آنکہ حمد مع تمام افرادش از
ہر حامد بر ہر محمود کہ بود راجع بحق است و مخصوص بذات
اقدس وے سہ حمد را با تو نسبتے ست درست
بر در ہر کہ رفت آن در تست چرا کہ بخشندہ نعمت
عرفان خود کہ فوق جمیع نعمات و تمامہ جملہ خیرات آمد
اوست پس ہمہ از وست و بروجہ نانکہ ہمہ اوست ع
الا کل شیء ما خلا اللہ باطل سہ عقل در اثبات
وحدت خیرہ میگردد چرا کہ جز ہستی ست ہیچ و آنچہ جز حق

کہ کلام اللہ اسی ترتیب سے مرتب و منتظم ہے یعنی الحمد للہ و بسم اللہ
سے شروع کیا گیا ہے اور در حقیقت الحمد للہ بسم اللہ ہے اور بسم اللہ الحمد للہ
دوست سنت نبویہ کے موافق ہونا اگرچہ ظاہر ہے مگر یہ بھی
جاننا چاہیے کہ حدیث شریف مین آیا ہے کہ جو بات الحمد للہ و
بسم اللہ سے شروع نہ کیجاوے وہ بے برکت ہے اس حدیث کو
حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ بعض
شراح بخاری شریف کا قول ہے کہ اس حدیث کی صحت مین
گفتگو ہے اور یہ حجت کے قابل نہین اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث
دو طرح پر ہے آیا الفاظ و معانی دونو نکے ساتھ دوسرے صرف
الفاظ کے ساتھ تو یہ حدیث دوسری قسم سے ہے کیونکہ امام نووی نے
شروع شرح صحیح مسلم مین لکھا ہے کہ حدیث ابی ہریرہ سے ابتدا کیگئی
جو یہ ہے کہ جو امر شانہ اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جاوے اور یہ روایت ہے
اللہ کے نام سے نہ شروع کیا جاوے وہ ابتر ہے انتہی اور ان روایتون کی
موافقت جسکو شارح تہذیب نے سہوًا بلکہ قصدًا دونون حدیثون پر
اعتبار کیا ہے عارف باخبر پر مخفی نہین غرضکہ معنے یہ ہوے کہ حمد مع
اپنے تمام افراد کے ہر حامد سے جس محمود پر بھی ہو حق ہی کی طرف راجع ہے
اور اوسکی ذات سے مخصوص ہو گی سہ حمد کو تیری ساتھ ایک ٹھیک نسبت ہے
جس دروازے پر جاوے وہ تیرا ہی دروازہ ہوگا کیونکہ وہی اپنی نعمت
عرفان کا بخشنے والا ہے جو تمام نعمتون اور خوبیوں سے بڑھکر ہے پس سب اوسی سے
اور اوسیکے لیے ہے جیسا کہ سب وہی ہے ع ہر چیز سوائے خدا کے باطل ہے سہ عقل اثبات
وحدت مین سقدر پریشان ہے کہ ہستی حقیقی کی سوا ہر چیز معدوم و حق کی غیر

باطل است ؛ وقطع نظر ازین وجود حمد وے سبحانہ بر ذات کامل الصفات خودش در کلام مجید بہ بثت آیات و اظہار کمالات وافاضۂ آلاء واسباغ نعمائے عظیم باقیہ و ثابت است وبا وصف این نیز امر کردہ عباد را بہ ثنا و تحمید وشکر نعم غیر عدیدہ خود پس واجب شد امتثال اموران وبیان بہ اظہار صفت کاملہ اش کشودن تا حمد جامع شکر باشد وشکر جامع حمد کہ ہمین مرتبہ جامع حمد اعلیٰ مراتب حمد است پس می فرماید

ہر چیز باطل ہے علاوہ اس کے خود حق تعالیٰ نے کلام اللہ مین جہان اپنے کمالات کا اظہار اور نعمتون کے دینے کا ذکر فرمایا ہے خود اپنی حمد آپ کی ہی اور پھر بندون کو بھی حمد اور شکر کرنے کا حکم دیا ہے جس کی تعمیل ہر شخص پر ضروری ہے کہ خدا کی حمد کرے اور اس کی صفات کاملہ بیان کرے تا کہ حمد جامع شکر ہوا ور شکر جامع حمد اور حمد کا یہی مرتبہ جامعہ تمام حمدون سے اعلیٰ شمار کیا جاتا ہے چنانچہ فرماتے ہین

قولہ ربّ العالمین

اقول یعنی خدائے کہ پروردگار عالم و عالمیان است ربّ بالفتح و تشدید با خداوند و پروردگار و ارباب جمع صیغہ صفت مشبہ است بمعنی اسم فاعل - اے پرورندہ و ثابت کنندہ متضمن معنی واجب الوجود کہ او ثابت و لازوال است و لبوئے او باشد استناد عالم و تجددات آن لانہ قیوّم لہا یا بمعنے مالک و متصرف و مصلح امور ماخوذ از ربّ الامر ای اصلحہ یا مصدر روا شتہ شود مبالغۃً کالعدل و بہ ترتیب رسانیدن شئی بسوے کمال او ست شیئاً فشیئاً خلاصہ این کہ رب در کلام عرب ہر چند معنی آمدہ است وہمہ درین جا مناسبت دارند اول مالک و مالکیت او تعالیٰ ہمہ عوالم را ظاہر است زیرا کہ ہر چیز چون مخلوق او ست مملوک او نیز ہست دوم موجد

مین کہتا ہون یعنی خدا تمام عالم کا پروردگار ہے ربّ بفتح را و تشدید با بمعنی خداوند پروردگار ارباب اس کی جمع ہے یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے اسم فاعل کے معنے مین یعنی پالنے والا اور ثابت کرنے والا جو واجب الوجود کے معنے کو شامل ہے کہ وہ ثابت اور لازوال ہے اور عالم و اہل عالم کی نسبت اس کی طرف ہے اسلیے کہ وہی عالم کا قائم رکھنے والا ہے اور اگر مالک اور متصرف اور مصلح امور کے معنے مین ہو تو وہ ربّ الامر سے ماخوذ ہوگا یعنی کام ٹھیک کر دیا یا مصدر مبالغۃً مانا جائے جیسے عدل اور ترتیب کہتے ہین شئی کو رفتہ رفتہ درجہ کمال پر پہونچانا خلاصہ یہ رب کلام عرب مین کئی معنون مین مستعمل ہے اور سب معانی یہان درست ہوتے ہین اول مالک اور اللہ تعالیٰ کا تمام عوالم کا مالک ہونا ظاہر ہے اسلیے کہ ہر چیز جب اسکی مخلوق ہے تو مملوک بھی اسی کی ہے دوسرے موجد

یعنی خالق و با این معنی نیز مناسب مقام حمد است
بلکہ خالقیت او مستلزم اتم محامد است کہ نعمتہاے او
قبل استحقاق بمردم رسیدہ اند سوم سید یعنی سردار فرقہ
و ہمین معنی رب النوع گفتہ میشود و حقیقت علو رتبہ است
و آن نیز مستدعی اعلیٰ محامد است چہارم مربی یعنی اصلاح
کنندۂ امور و رسانندۂ ہر چیز باعلیٰ مراتب او و تربیت
بر دو قسم است قسمی آنکہ مخصوص چیز برای نفع خود
پرورد تا آن چیز بکار او آید و این قسم تربیت شان
مخلوقات ست کہ پابند اغراض و حاجات خود اند و قسمی
دیگر این کہ برای فائدۂ آن چیز او را پرورش نماید و
ہمین ست شان خالق تعالیٰ و ازینجا دانستہ شد کہ
رب العالمین اکمل صفات او تعالیٰ است و از ابتدائے ظہور
نور وجود تا انتہائے وصول ہر کس بمعاد خود در حیطۂ
این اسم اعظم است و ہر نسبتی و علاقہ کہ درو قائم است
پرتو نور مبارک این اسم دارد و لذا بعد اسم اللہ این اسم
را در مقام حمد آرند زیرا کہ اللہ دال است بر کمال و تمام
و این اسم بر ما فوق التمام و الکمال و ممکن لذاتہ کہ ہر دو
طرف وجود و عدم او برابر است و بایجاد حق موجود میشود
پس آنچہ ازین قسم موجود شدہ است یا خواہد بود آن را
عالم گویند و عالم مشتق از علامت است و این را عالم
ازان گویند کہ علامت اسماء و صفات الٰہیست کہ ہر فردے

یعنی خالق یہ معنی بھی حمد کے مناسب ہین بلکہ اسکی خالقیت
مستلزم تمام محامد کو ہی کہ اوسکی نعمتیں استحقاق کے قبل مخلوق کو
حاصل ہوئیں تیسرے سید یعنی سرگروہ اور اسی معنی ہین رب النوع
آیا ہی اور حقیقت مرتبہ عالی ہی اور یہ بھی تمام محامد کو مستدعی ہے
چوتھے مربی یعنی امور کی اصلاح کرنے والا اور ہر چیز کو اعلیٰ مرتبہ
پہونچانے والا اور تربیت کی دو قسمین ہین پہلے یہ کہ کسی مخصوص
شئے کو اپنے نفع کے لیے پرورش کرے تا کہ وہ اوسکے کام مین آوے
ایسی تربیت مخلوقات کی شان ہے جو اپنی اغراض اور حاجات
کے پابند ہوتی ہین دوسری یہ کہ اوس شی کے فائدہ کی لیے اوس کو
پرورش کرین اور یہ اللہ تعالیٰ کی شان ہی اس سی معلوم ہوا کہ
رب العالمین حق کی صفات مین سب سے زیادہ کامل صفت ہے
اور ابتدائے ظہور نور وجود سے انتہائے وصول تا ہر شخص اپنی
معاد مین اس اسم اعظم کے احاطہ اقتدار مین ہے اور جو نسبت و
علاقہ کہ اوسمین قائم ہے وہ اس اسم کی نور مبارک کا پرتو ہے
اسی واسطے اسم اللہ کے بعد اس اسم کو مقام حمد مین لاتے ہین
کیونکہ لفظ اللہ تمام اوصاف کمال پر دلالت کرتا ہی اور یہ اسم
ما فوق التمام الکمال پر اور ممکن لذاتہ اوسی کہتی ہین جس کی اطراف وجود
اور عدم برابر ہون اور حق کی ایجاد سی موجود ہو تو جو کچھ ایسا
موجود ہوگا اوسکو عالم کہینگے اور عالم مشتق علامت سے ہے
اسکو عالم اس لیے کہتی ہین کہ وہ اسماء و صفات الٰہی کی علامت ہے
جس کا ہر فرد کسی اسم و صفت کا مظہر ہے اور چونکہ افراد عالم کا ہر فرد

ازان مظہر اسمے و صفتے ست و چون ہر فردے از افراد
عالم مظہر اسمے خاص است از اسمائے او تعالی لاجرم
عوالم غیر متناہی باشند و فی انوار التنزیل العالم اسم لما
یعلم بہ کالخاتم والقالب فیما یعلم بہ الصانع
وھو کل ماسواہ من الجواھر والاعراض فانھا
لامکانھا وافتقارھا الی مؤثر واجب لذاتہ
تدل علی وجودہ وانما یشتمل ماتحتہ من الاجناس
المختلفۃ و در جامع الاصول است کہ العالم ھو الظل
الثانی ولیس الا وجود الحق الظاھر بصور الممکنات
کلھا فلظھورہ بتعیناتھا سمی باسم السوی والغیر
باعتبار اضافتہ الی الممکنات اذ لا وجود للممکن
الا بمجرد ھذہ النسبۃ والا فالوجود عین الحق
والممکنات ثابتۃ علی عدمیتھا فی علم الحق وھی
شیونھا الذاتیۃ فالعالم صورۃ الحق والحق
ھویۃ العالم و روحہ وھذہ التعینات فی الوجود
الواحد احکام اسمہ الظاھر الذی ھو مجلی لاسمہ
الباطن انتھی و در لطایف الاعلام فی اشارات اہل الالہام
است کہ عالم اسم است بہر ماسوائے حق عزوجل و این
بر این صیغہ است چراکہ اسمیست برائے اینکہ دانستہ شود
شئی بدو چنانکہ خاتم اسم است برائے ما یختم بہ الشیٔ
ہمچنین عالم اسم است برائے ما یعلم بہ و این ازانکہ

اسمائے الٰہی سے ایک اسم خاص کا مظہر ہے اور اسماء و صفات
الٰہی غیر متناہی ہین لہذا عوالم بھی غیر متناہی ہون گے۔
انوار التنزیل مین ہے کہ عالم اوس کو کہتے ہین جس سے کچھ جانا
جائے جیسے خاتم اور قالب جس سے بنانے والے کا علم ہوتا ہے اور
عالم نام ہے ماسوائے حق جواہر اور اعراض کا پس عالم بسبب اپنے ممکن
ہونے اور مؤثر واجب لذاتہ کی طرف محتاج ہونے کے واجب لذاتہ
کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور اپنے ماتحت اجناس مختلفہ کو
شامل ہے اور جامع الاصول مین ہے کہ عالم ظل ثانی
ہے جو بجز وجود حق کے کہ بصور جملہ ممکنات ظاہر ہے کچھ نہین
ہے تو تعینات عالم مین حق کے ظاہر ہونے کے سبب نیز
باعتبار اوس کی اضافت الی الممکنات کے عالم کا ماسوا اور
غیر نام رکھا گیا کیونکہ ممکن کا کوئی وجود اس نسبت کے سوا
نہین ہے ورنہ وجود تو عین حق ہے اور ممکنات علم حق مین
اپنی عدمیت پر ثابت ہین جو اوس کے شیون ذاتیہ ہین تو
عالم صورت حق ہے اور حق ہویت و روح عالم اور یہ تعینات
وجود واحد مین اوس کے اسم ظاہر کے جو اوس کے اسم
باطن کا مجلّی ہے احکام ہین انتہی اور لطائف الاعلام فی اشارات
اہل الالہام مین ہے کہ عالم ماسوائے حق کا نام ہے اور یہ اسی
صیغے پر ہے کیونکہ یہ اوس چیز کا نام ہے جس سے شے
جانی جائے جس طرح خاتم وہ چیز ہے جس سے کسی شئی پر مہر کی جائے
ایسے ہی عالم وہ ہے جس سے کسی شئی کا علم ہو اور اس لیے کہ

علامتی ست دالہ بر موجد خود وحقیقت وجود مقید
بصفات ممکنات ولہذا اطلاق کردہ میشود بر وکہ سوائے
حق است واو بہ نسبت حق کالظل باشد وشئ زائد
نہ باشد بر حقایق معلومہ حق تعالی ونہ متصف بوجود
ثانی پس جمیع کاینات نباشند الاحقائق معلومہ او
سبحانہ کہ متجلی شدند از باطن حق بظاہر وے ومراد
از تجلی حق ظہور ویست بہ احکام معلومات چراکہ بطون
آنہا ذاتیست پس او تعالی ظاہرست در ظاہر وباطن
از انہا وظہورش بہ اعتبار تجلی ویست در اعیان آنہا
وبطون باعتبار غیبت ذاتہ التی لا یصح ادراکہا
تعبیر ذاتہ پس او تعالی ظاہرست در ہر مفہوم وباطن
باشد از جملہ فہوم مگر از فہم کسیکہ بگفت کہ عالم صورت
حق است وا ہویت اوس این تقیدات وتعددات
در وجود واحد ہمانا احکام اسم ظاہر اند بحیثیت آنکہ ظاہر
حق متجلی ست برای باطن وی پس احکام ظہور متعدد میگردانند
اطلاق وحدت بطون را وہمان احکام مسمی اند
قوابل واللہ اعلم

وہ ایک علامت ہے جو اپنے بنانے والے نیز اوس وجود
کی حقیقت پر جو صفات ممکنات کے ساتھ مقید ہے
دلالت کرتی ہے اسی لیے عالم پر ماسوائے حق کا اطلاق
کیا جاتا ہے اور اوس کی نسبت حق سے سایہ کی طرح ہے
اور وہ حقائق معلومہ حق پر کوئی زائد چیز نہین اور نہ کوئی
دوسرا وجود رکھتی ہے پس تمام کائنات حقائق معلومہ حق
کے سوا اور کچھ نہین ہین جو باطن حق سے اوس کے ظاہر
مین متجلّی ہوے اور تجلی حق سے مراد حق کا ظہور ہے احکام
معلومات کے ساتھ کیونکہ اون کا بطون ذاتی ہے پس حق تعالے
بہ ظاہر و باطن اون احکام معلومات سے ظاہر ہے اور اسکا ظہور
باعتبار اوسکی تجلی کے ہے اون اعیان معلومات مین اور بطون
باعتبار غیبت اوسکی ذات کے جسکا ادراک نہین اوسکی ذات کی صحیح
تو حق ہی ہر مفہوم مین ظاہر ہے اور تمام فہموں سے پوشیدہ ہے بجز اوسکے
جس نے کہا کہ عالم صورت حق ہے اور حق اوسکی ہویت پس وجود
واحد مین یہ تقیدات و تعددات اسم ظاہر کے احکام ہین اسطرح کہ حق
کا ظاہر اوسکی باطن کیلیے متجلی ہے پس احکام ظہور وحدت بطون کے اطلاق
کو متعدد کر دیتے ہین اور انھین احکام کا نام قوابل ہے واللہ اعلم

قولہ والعاقبۃ للمتخلی عن الکونین

اقول در رستگاری وانجام محمود کہ بہر زندانیان
ابتلا باید بہر تخلیہ گیرندہ از کونین است واین اشارہ
بہ مقام صوفیست کہ جذبہ عنایت قدیمہ او را از کل

مین کہتا ہون کہ نجات اور نیک انجام جو اسیران مبتلا کو درکار
ہے اون لوگون کے لیے ہے جنھون نے کونین سے تخلیہ اختیار کیا ہے
اس سے صوفی کے مقام عالی کیطرف اشارہ ہے جسے جاذبہ عنایت حق نے بالکل

ازخودی خود انتزاع کرده است وحجاب خلق و
انانیت ازنظر شهود برداشته لاجرم در اتیان طاعت
وصادر خیرات خود را وخلق را درمیان نه بیند وازا
اطلاع نظر خلق مامون باشد به اخفاء اعمال وستر احوال
مقید نه بود اگر مصلحت وقت در اظهار طاعت بیند
اظهار کند ورنه اخفا کند پس ملامتیه مخلِصان اند بکسر لام
وصوفیه مخلَصان بفتح لام انا اخلصناهم بخالصة
وصف حال ایشانست جامی میفرماید سه صوفی
آنست که از خود رستست ازنکو جسته وازبد
رستست به بند هستی وزهستی ساده به زاده کون و
زکون آزاده به وچون سنت الهیه جاریست برعایت
تناسب میان فاعل ومنفعل وحق سبحانه درغایت
تنزه است وخلق درغایت تعلق حاجت گردید بتوسل
متوسطی جامع که ازجهت تنزه استفاضه کند وبرجهت
تعلق افاضه نماید وافضل وسائل صلوة ست لاجرم
مصنف توسل جست ازصلوة مابین آنحضرت وربّ فرمود

اوس کی خودی سی علیحدہ کردیا ہو اور حجاب خلق وانانیت
اوسکی نظر سے اوٹھا دیا ہو وہ طاعت اختیار کرنی اور خیرات کی صدور
مین اپنی کو یا کسی کو درمیان مین نہ دیکھی اور اطلاع نظر خلق سی بیخوف ہو
اور اعمال و احوال چھپانی کا مقید نہو اگر مصلحت وقت عبادت کا
اظہار مناسب جانی ظاہر کردی ورنہ پوشیدہ رکھی پس ملامتیہ مخلِص ہین
بکسر لام یعنی اہل خلوص اور صوفیہ مخلَص ہین بفتح لام یعنی خالص آزاد
انا اخلصناهم بخالصة صوفیہ ہی کی تعریف مین ہی جامی فرماتے
ہین کہ سه صوفی وہ ہی جو ازخود رستہ ہو + وہ اچھائی اور برائی
دونون سی علیحدہ ہی + قید ہستی مین گرفتار اور خیال ہستی سے
علیحدہ ہی + عالم مین پیدا ہوا ہی مگر عالم سی آزاد ہی + چونکہ طریقہ
الہیہ فاعل اور منفعل مین انتہائی مناسبت ہونے پر جاری
ہے اور حق انتہائے تنزہ مین ہی اور خلق انتہائے تعلق مین
ایسی صورت مین ایسے درمیانی شخص کے توسل کی ضرورت
پڑی جو جامع ہو یعنی حق سے استفاضہ کرکی خلق پر افاضہ
کرے اور بہترین وسیلہ صلوۃ ہے اسی لیے مصنف نے
صلوۃ کو آنحضرت صلعم اور حق کے درمیان توسل کرکے فرمایا

قوله والصلوة والسلام على مظهر الاتم محمد واله وصحبه اجمعين

اقول یعنی رحمت کامله وسلامتی ازآفات تعلقات
برمظهر اتم محمد صلی الله علیه وسلم وبرآل ویاران وی باد
باید دانست که مظهریت آنحضرت صلی الله علیه وسلم
ازانست که او اول تعین حقیقت مطلقه است که

مین کہتا ہون یعنی رحمت کاملہ اور آفات تعلقات سے
سلامتی مظہر اتم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد
اور اصحاب سب پر ہو واضح ہو کہ آنحضرت صلعم کی مظہریت
اس لیے ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کا تعین اول ہین

یعنی خاص ... از خود وارستہ و از ... ۱۲

بعد از ان هرچه هست و باشد تفصیل آن خواهد بود
یا ازانکه حقیقت آنحضرت ظهور استواے حقیقت واجبیه
جل مجده است واین خاص از لفظ مظهر مستفاد میشود
که آن مرتبه ظهور از آغاز خود کامل تر باشد که نه ظلی
دارد و نه ظلالے بلکه ظلال وانعکاس همه بعد ازین خیزد
واین تاویل با حقیقت معیت کلمهٔ ایمانی لا اله الا الله
محمد رسول الله مناسبت دارد کما لا یخفی و صلوة لغتًا
عطف است و انعطاف ذات باین معنی خیلی گزیده تر
می نماید و آوردن صلوة بعد حمد نیز ازانست که در حدیث
ضعیف آمده بروایت ابوهریره که هر کلامیکه در وی حمد حق
نباشد و درود بر پیغامبر صلی الله علیه وسلم پس آن ابتر باشد
رواه عبد القادر الرهاوی فی اربعینه و صحب
اسم جمع صاحب است و در مراد آن اقوال اند مختار
صاحب نخبة الفکر آنست که صحابی کسی ست که ملاقات
کرد آنحضرت را و مومن بود و مرد بر اسلام و مراد از
آل بنی هاشم اند که صدقه برایشان حرام ست و آوردن
آل درینجا برای امتثال امر حدیث تعلیم ست و وجه ثنا
برایشان بسبب بودن ایشان واسطه در ابلاغ شرائع
بسوی عباد است و تحقیق دیگر از رساله تنویر الافق
توان دریافت و محمد مشتق از حمد مجهول مشدد یعنی
کثیر الخصال التی یحمد علیها کما یحمد تمیزه من البشر

جسکے بعد جو کچھ ہے یا ہوا اسی کی تفصیل ہوگی یا اس لیے کہ
حقیقت آنحضرت ظہور استواے حقیقت واجبیہ ہے اور
یہ معنے خاص لفظ مظہر سے پیدا ہوتے ہین کہ وہ مرتبہ
ظہور شروع ہی سے اکمل تھا کہ وہ نہ کسی کا سایہ تھا اور نہ اسکا
کوئی سایہ بلکہ سایہ اور عکس سب اوس کے بعد ہوا ہے اور
یہ تاویل حقیقت معیت کلمۂ ایمانی لا اله الا الله محمد رسول الله
سی خاص مناسبت رکھتی ہی جو مخفی نہین اور صلوٰۃ کے معنے
لغتًا مہربانی کے ہین اور انعطاف ذات اس معنی مین بہت
مناسب معلوم ہوتی ہے اور صلوٰۃ کو حمد کی بعد اس وجہ سی لائے
کہ حدیث ضعیف مین بروایت ابوہریرہ مروی ہی کہ جس کلام
مین خدا کی حمد اور آنحضرت صلی الله علیه وسلم پر صلوٰۃ نہو وہ
کلام بے برکت ہی یہ حدیث عبد القادر رہاوی نی اپنی کتاب
اربعین مین روایت کی ہی اور صحب اسم جمع صاحب کا ہی جس کے
مفہوم مین کئی قول ہین صاحب نخبة الفکر کا قول ہی کہ
صحابی وہ ہے جس نے آنحضرت صلعم سی ملاقات کی اور مسلمان ہوا
اور حالت اسلام مین وفات پائی اور آل سی بنی ہاشم مراد ہین
جن پر صدقہ حرام ہی اور لفظ آل یہان امتثال امر حدیث تعلیم
کیلیے ہی اور ان پر ثنا اس وجہ سی ہے کہ وہ بندوں تک احکام شرع
پہونچانے مین واسطہ ہین اور اسکی مزید تحقیق رسالہ تنویر الافق سے
دریافت ہو سکتی ہی اور لفظ محمد حمد سی مشتق ہی جو مجہول مشدد ہی جسکے
معنے یہ ہین کہ جسمین بہت سی عادتین ایسی قابل تعریف ہون جو کسی دوسرے بشر مین

پس این ابلغ از مزید است و آن ماخوذ است از
ثلاثی و ابلغ است از احمد کہ افعل التفضیل است از
حمد و در معنی احمد دو قول اند یکے بمعنی احمد الحامدین
للہ و دیگر بمعنی اکثر المحمودین من اللہ۔

یہ صیغہ ثلاثی مجرد سے ماخوذ اور مزید فیہ سے بلاغت میں
زیادہ اور احمد سے بھی بلیغ ہے جو حمد کا افعل التفضیل ہے
اور احمد کے معنے میں دو قول ہیں ایک تو یہ کہ جس نے
اللہ کی سب سے زیادہ حمد کی اور دوسرا یہ کہ اللہ نے جسکی سب سے زیادہ حمد کی

قولہ اما بعد فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعۃ النبی

اقول بعد حمد و نعت ہمچو دیگر میگوید بندۂ گنہگار محتاج
بہ شفاعت رسول مختار۔ اما بعد کلمہ ایست کہ چون
شخصے کلامے بر اسلوبے راند و خواہد کہ اسلوب دیگر زند
بگوید اما بعد و عبدیت بمعنی دخول در رق کاینات ست
چنانکہ حریت در اصطلاح اہل حقیقت بمعنی خروج از رق
کاینات و مرادات و جمیع علایق ست لہذا مصنف
علام صفت عبد مذنب آوردہ و ذنب رویت خودی
خود است و مقام حریت عزیز است و احرار آنند کہ
در شان شان حق تعالی میفرماید و یؤثرون علی
انفسہم ولو کان بہم خصاصۃ و قال علیہ السلام
انما یکفی احدکم ما قنعت بہ نفسہ و انما یصیر
الی اربع اذرع و شبر و انما یرجع الامر الی الآخرۃ
و کمال حریت نتیجہ کمال عبودیت است عرفا میفرمایند
کہ من صدقت للہ عبودیتہ خلصت عن
رق الکاینات حریتہ و عبودیت عبارت است
از وفاے عہود و رضا بوجود و صبر از مفقود و بعضی گفتہ اند

یعنی بعد حمد و نعت کے مصنف اپنے آپ کو غیر غرض کر کے کہتا
ہے کہ بندۂ گنہگار آنحضرت کی شفاعت کا محتاج میں کہتا
ہوں کہ لفظ اما بعد وہ کلمہ ہے جو طرز کلام بدلنے کیلیے آتا ہے
مثلا کوئی شخص اپنا کلام ایک طریقہ سی دوسرے طریقہ پر بدلنا
چاہے تو اما بعد کہے اور عبدیت کی معنے عالم کے مطیع ہونیکے
ہیں جیسا کہ حریت کے معنے باصطلاح اہل تصوف عالم کی
اطاعت اور خواہشات اور تمام علائق کی پابندی سی نکلنے کے
ہیں اسلیے حضرت مصنف عبد کی صفت مذنب لائے ذنب سے
مراد اپنی خودی کا علم و ادراک ہے اور مقام حریت اعلی ہے احرار وہ
ہیں جنکی شان میں اللہ تعالی فرماتا ہے کہ وہ لوگ اپنی نفوس پر ایثار
کرتے ہیں خواہ کسقدر حاجتمند کیوں نہوں اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ
تم میں ہر ایک کو وہ چیز کافی ہے جس پر اوسکا نفس قناعت اختیار
کرلے کیونکہ انجام کار قبر میں جانا ہے اور کمال حریت کمال عبودیت
کا نتیجہ ہے عارفین کا قول ہے کہ جو شخص اللہ سے اپنی عبودیت میں
سچا ہے اوسکی آزادی اطاعت خلق سے خالص ہے اور عبودیت عہد پورا کرنے
اور موجود پر راضی رہنے اور مفقود پر صبر کرنیکو کہتے ہیں اور بعضے کہتے ہیں

ترک الاختیار فیما بیدا من الاقتدار و بعضی
تبری از حول و قوت را گویند و اندکے موافقت با
مامورات و مفارقت منہیات را و ذو النون گفتہ
عبودیت آنست کہ عبد او بہر حال باشی جریری گفتہ
بندگان نعم بسیار اند و بندگان منعم قلیل ابو علی دقاق
گفتہ انت عبد من انت فی اسرہ دینارا کان او
درھما او امراۃ او غیر ذالک قال علیہ السلام
تعس بالفتح ہلاک شدن و پست شدن و افتادن
و بدی و دوری است کذا فی المنتخب عبد الدینار و
عبد الدرھم و تعس عبد الخمیصہ و خمص بالفتح
باریک کردن گرسنگی کسے را است انتہی ابو یزید مرد را
دید گفت ما اسمک گفت خر بندہ گفت بمیراند خدا
حمار ترا کہ باشی عبد اللہ نہ عبد الحمار پس ہرگاہ عبودیت
للہ حاصل شد سالک از ما سوی اللہ حریت یافت
ابو علی دقاق گفتہ کہ چیزے شریف تر بہر عبد از عبودیت
نیست و بہر این وصف کردہ است حق تعالی بان
نبی خود را در اشرف اوقاتش بدنیا کہ آن شب معراج است
آنجا کہ فرمود سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من
المسجد الحرام و قال فاوحی الی عبدہ ما اوحی
صوفیہ گویند کہ عبودیت اتم از عبادت است و عبودت
اتم از ہر دو پس عبادت است بعد از ان عبودیت بعد

کہ ترک اختیار قدرت والی چیز میں اور بعضے حول و قوت سے
علیحدہ ہو جانی کو اور کچھ لوگ مامورات کی پیروی اور ممنوعات سے
بچنے کو کہتے ہیں ذو النون مصری کے نزدیک عبودیت یہ ہے کہ
ہر حال میں حق کا بندہ بنا رہے جریری کا قول ہے کہ بندگان
نعمت بہت ہیں اور بندگان منعم کم ابو علی دقاق کا قول ہے کہ تو
جس چیز میں مقید ہے اوسیکا بندہ ہے چاہے وہ دینار ہو یا درہم یا عورت
وغیرہ اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ ہلاک ہوں بندۂ دینار و درہم
اور آرام یا دین دلوگ جو کسی بھوکے کو کھانا کھلا کر اوسکی بھوک
رفع کریں تعس بفتح تا بمعنے ہلاک ہونا و پست ہونا اور گر پڑنا اور
بدی و دوری جیسا کہ منتخب میں ہے اور خمص بالفتح کسی شخص کی بھوک
کم کرنا انتہی ابو یزید نے ایک شخص سے پوچھا کہ تمھارا کیا نام ہے اوسنے
کہا کہ خر بندہ آپنے کہا کہ اللہ تمھاری گدھی کو مارے تاکہ تم اللہ کے
بندے ہو نہ کہ گدھے کے بندے تو جسوقت عبودیت للہ حاصل
ہوتی ہے سالک ما سوی اللہ سے آزاد ہو جاتا ہے ابو علی دقاق کا قول ہے
کہ کوئی چیز بندے کیلیے عبودیت سے زیادہ بزرگ نہیں ہے اسیطرح اللہ تعالے
نے اپنے نبی کو بصفت عبد اونکی دنیاوی قیام کی بزرگترین اوقات
یعنی شب معراج میں موصوف کیا چنانچہ فرمایا کہ پاک ہے وہ ذات
جو اپنے بندہ کو لیگئی ایک رات میں مسجد حرام سے اور فرمایا کہ پھر
وحی بھیجی اپنے بندے کی طرف جو کچھ کہ وحی بھیجی حضرات
صوفیہ کہتے ہیں کہ عبودیت عبادت سے اعلے اور عبودت
ان دونوں سے اعلے ہے پہلے عبادت ہے پھر عبودیت پھر

ازان عبودت عبادت عوام مومنین است و عبودیت
خواص را و عبودت اخص الخواص را و نیز گفته اند که عبادت
برای صاحب علم الیقین است و عبودیت برای صاحب
عین الیقین و عبودت برای صاحب حق الیقین و مآل
معنی قرآنیه بدو شی است حفظ آداب العبودیت و تعظیم
حق الربوبیت و این هر دو در سورهٔ فاتحه اند و لذا او را
ام القرآن گفته اند و قال علیه السلام عرض علی ربی
ان یجعل لی بطحاء مکة ذهبا فقلت یا رب
اشبع یوما و اجوع یوما فاذا اشبعت حمدتک
و شکرتک و اذا جعت تضرعت الیک معاذ
ابن جبل گوید که بنده بذروهٔ ایمان نتواند رسید تا ذلت
نزد او دوست تر از شرف نبود و بدانکه نعبد در قرآن مجید
مشتق از عبادت است یا از عبودیت و ماضی اول بفتح
عین آمده و از ثانی بضمهٔ عین و مضارع هر دو بضم عین است
لاغیر پس صاحب عبادت عابد است و جمعش عُبّاد
و صاحب عبودیت عبد و جمعش عباد عبادت آن که
چیزے کنی که دران رضائے حق است و عبودیت آن که دوست
داری آن را که در و رضائے اوست و اصول عبادت
شش اند صلوٰة بلا غفلت و صوم بلا غیبت و زکوٰة بلا منت
و حج بلا ارادت و محافظت بر امر و نهی بلا سمعت و ارکان
عبودیت نیز شش بوده اند رضا بلا فتور و صبر بلا شکایت

عبودت عبادت عوام مومنین کے لیے ہے اور عبودیت خواص
کیلیے اور عبودت اخص الخواص کیلیے بعض کا قول ہے کہ عبادت اس
شخص کیلیے ہے جو علم الیقین پر فائز ہوا اور عبودیت اوسکے لیے جس کو
عین الیقین کا مرتبہ حاصل ہوا اور عبودت حق الیقین والے کیلیے اور مآل معانی
قرآنیہ دو چیزیں ہیں ایک آداب عبودیت کی محافظت دوسرے حق ربوبیت
کی عظمت اور یہ دونو باتیں سورۂ فاتحہ میں موجود ہیں اسی وجہ سے اس سورت
کو ام القرآن کہتے ہیں اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ میرے لیے خدا نے صحرائے مکہ
کی سنگریزے سونا کر دینا چاہے میں نے عرض کیا کہ خداوندا نہیں بلکہ ایک
روز سیر ہو کر کھاؤنگا اور ایک روز بھوکا رہونگا جب سیر ہونگا تو تیری
حمد اور شکر کرونگا اور جب بھوکا ہونگا تجھ سے تضرع عرض کرونگا معاذ
ابن جبل فرماتے ہیں کہ اعلی مراتب ایمانی پر بندہ اوسوقت تک نہیں پہنچ
سکتا جبتک ذلت اوسکی نگاہ میں عزت سے زیادہ دوست نہو اور واضح ہو کہ
کلام مجید میں لفظ نعبد عبادت سے مشتق ہے یا عبودیت سے اول یعنی لفظ عبادت
کا ماضی عین کی زبر سے آیا ہے اور عبودیت میں عین کی پیش سے اور مضارع
دونوں کا بضم عین ہے تو صاحب عبادت کو عابد کہینگے جسکی جمع عُبّاد ہے اور
صاحب عبودیت کو عبد جسکی جمع عباد ہے عبادت یہ ہے کہ ایسی بات کیجائے
جسمیں خدا کی خوشنودی پائی جائے اور عبودیت یہ کہ ایسی بات زیادہ دوست
ہو جسمیں خدا کی خوشنودی ہو عبادت کی اصول چھ ہیں نماز بلا غفلت
اور روزہ بلا غیبت اور زکوٰة بلا احسان اور حج بلا ریا اور احکام آلہی
کی محافظت بغیر اظہار کے اور عبودیت کے ارکان بھی چھ ہیں۔
راضی برضا ہونا بلا خیال کسی نقصان کے اور صبر بغیر شکایت کے

و یقین بلا تشکوک و شہود بلا شبہ و توحید بلا قصور و
اتصال قطعیت فتذکروا نصف رزقنا اللہ من
ھذہ و شفاعت انصباب نور است بر جوہر نبوت
کہ از ان جوہر نبوت منبسط میشود نور بسوی انبیاء و اولیا
و از انہا بسوی خلق و معنی شفاعت لغۃً تشفیع گردانیدنست
و بحسب عرف لغت مستعمل شدہ در امداد اعلے ادنی را
در انچہ ادنی را ملائم باشد از دفع مضرت یا جلب نفع و
چون حقیقت آنحضرت اول تعین است باتفاق اہل
کشف و شہود پس شافع در وجود او باشد چون مقام محمود
کہ مفسر بشفاعت کبری شدہ مختص آنحضرت است
چنانچہ اسماے میامن آثار شافع و مشفع و شفیع مشعر
بہ آن ست و اشعار بے شعور ممکن نہ لاجرم شافع در شہود
نیز آنحضرت باشند چنانچہ در حدیث وارد است کہ شرح
لی صدری و وضع عنی وزری و رفع لی ذکری
و جعلنی فاتحا و خاتما پس واقف بر حقایق اسما
و صفات الٰہیہ بکمالہا غیر آنحضرت نباشند و اگر بر
دیگرے لمعہ از ان بارق شود از مشکوٰۃ روح القدس
آنحضرت بقدر مناسبت منعکس باشد چہ سیادت در
شفاعت مستلزم سیادت در علم است بلکہ مستلزم سیادت
مطلقہ چہ حقیقت شفاعت در دنیا عبارتست از واسطہ
بودن در حصول فیض وجود و در آخرت عبارت از واسطہ

اور یقین بغیر شک کے اور شہود بغیر شبہہ کے اور توحید بغیر قصور
کے اور قطعیت سے اتصال ان کو یاد رکھو اور انصاف کرو اللہ ہمکو
بھی ان مقامات میں سے عطا کرے اور شفاعت سے مراد جوہر نبوت
پر نورانیت کا نازل ہونا ہے اور اسی جوہر نبوت سے نورانیت انبیاء
اور اولیاء پر پھیلی ہے اور انسے خلق میں اور لغتاً شفاعت کے معنی
شفیع کرنیکے ہیں اور لغوی معانی کے لحاظ سے عرفاً یہ لفظ کسی بڑے
شخص کا کسی چھوٹے شخص کو دفع مضرت یا جلب منفعت میں مدد دینے
کیلیے مستعمل ہوتا ہے چونکہ آنحضرت کی حقیقت باتفاق اہل کشف و
شہود تعین اول ہی لہذا صفت شفاعت کا بھی آپکے وجود باجود
مین ہونا ضروری ہے اور مقام محمود یعنی شفاعت کبری بھی آپ
ہی سے مخصوص کر دیا گیا ہے چنانچہ آپکے اسماء مبارک شافع و مشفع
و شفیع اسکے مخبر ہیں اور اشعار بلا شعور کے ممکن نہیں پس آنحضرت
ہی مرتبہ شہود میں بھی شافع ٹھیری چنانچہ حدیث میں ہے کہ میرا
شرح صدر کیا اور مجھ سے میرا بوجھ اوٹھا لیا اور میرا
ذکر بلند کیا اور مجھکو فاتح اور خاتم کیا تو آنحضرت صلعم کے
سوا کوئی حقایق اسماء و صفات الٰہیہ کا بالکلیہ واقف
نہین ہو سکتا اگر کسی کو علم بھی ہوتا ہے تو آپ ہی
کے فیض سے بقدر مناسبت اور استعداد علم ہوتا
ہے کیونکہ شفاعت سیادت علم کو بلکہ تمام
باتون مین سیادت کو مستلزم ہے کیونکہ اس عالم مین
شفاعت سے مراد وصول فیض وجودی ہیں اور آخرت مین

بودن در وصول فیض شهودی چنانچه بر کننده ان
مخفی نخواهد بود - عن ابن عباس رض فی
حدیث طویل انه قال صلی الله علیه
وسلم انا حبیب الله ولا فخر وانا
حامل لواء الحمد یوم القیامة ولا فخر وانا اول
من یحرک حلق الجنة فیفتح الله لی فیدخلها معی
فقراء المؤمنین ولا فخر وانا اکرم الاولین والاخرین
ولا فخر ومخفی نیست که اصل کرامت و شرافت علم معارف
و حقایق الهی ست پس چگونه ترجیح غیر بر آنحضرت توان نمود
یا آنکه در بعض احادیث صحیحه وارد است که اعلمکم بالله
انا و در روایات متعدده ثابت شده که فرموده آنحضرت
انا اکرم ولد آدم عند ربی ولا فخر و عن ابی سعید
الخدری انه قال قال رسول الله صلی الله علیه و
سلم انا سید ولد آدم یوم القیامة وبیدی لواء الحمد
ولا فخر وما من نبی آدم یومئذ من سواه الا
تحت لوائی وانا اول من ینشق عنه الارض ولا
فخر وانا اول شافع واول مشفع و واقفان حقایق و
دقائق احادیث گفته اند که تقیید سیادت بیوم القیامة
با آنکه آنحضرت هم در دنیا و آخرت سید ولد آدم است
مبنی بر آنست که آنحضرت دران روز متفرد است بسیادت
و شفاعت چه جمیع افراد بشر دران روز التجا بآنحضرت آورند

فیض شہودی حاصل ہونے کا واسطہ ہوتا ہی چنانچہ
عاقل پر مخفی نہین حضرت ابن عباس سے حدیث
طویل مین مروی ہی کہ آنحضرت نے فرمایا کہ مین اللہ کا حبیب
ہون مگر مجھے اوسپر فخر نہین اور مین قیامت کے روز لوائے حمد
اوٹھاؤنگا اور مجھکو فخر نہین اور مین پہلا وہ شخص ہون جو جنت کا
دروازہ کھٹکھٹاونگا تو اللہ اوسے میرے لیے کھولیگا جس مین
میرے ساتھ فقراء مومنین داخل ہونگی اور مجھکو فخر نہین اور مین
اگلون اور پچھلون مین سب سے بزرگ ہون اور مجھکو فخر نہین اور یہ بات
پوشیدہ نہین کہ اصل کرامت و شرافت علم حقایق و معارف آلہی سے
ہی پس آنحضرت پر کسیکو کیسی ترجیح ہو سکتی ہی احادیث صحیحہ مین ہی کہ مین
تم سب سے زیادہ اللہ کا عالم ہون اور متعدد روایات سے ثابت ہی کہ
آنحضرت نے فرمایا کہ مین خدا کے نزدیک بزرگترین اولاد آدم ہون مگر
مجھے فخر نہین اور ابو سعید خدری سے مروی ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نی فرمایا کہ مین قیامت کی دن اولاد آدم کا سردار ہونگا اور
میرے ہاتھ مین لوائے حمد ہوگی مگر مجھے فخر نہین اور اوسدن کوئی ایسا نہوگا
جو میری جھنڈی کے نیچے نہو اور مین پہلا وہ شخص ہونگا جسکے لیے زمین
شق کیجائیگی یعنی سب سے پہلے مین قبر سے اوٹھونگا مگر مجھے فخر نہین اور مین
پہلا شافع و مشفع ہونگا و واقفین حقایق و دقائق احادیث کہتے ہین کہ
آنحضرت کی سیادت مخصوص قیامت کے روز باوجودیکہ آپ دنیا اور آخرت
دونون مین سردار اولاد آدم ہین اس وجہ سے ہی کہ اوس روز آنحضرت
ہی تنہا شفاعت فرماینگے کیونکہ سب لوگ آنحضرت ہی سی التجا کرینگی

پس انفراد آنحضرت بسیادت دران روز ظاہر شود

لہذا صرف آپ ہی کی سیادت اس روز ظاہر ہوگی جیسے کہ

چنانکہ حق تعالی در حق خود فرمود لمن الملک الیوم

خداوند تعالی نے خود اپنی نسبت فرمایا کس کے واسطے آج

لله الواحد القهار باینکہ در دنیا و آخرت ملک از
ملک اوست لیکن چون در آخرت دعوی مدعیان
منقطع شود و توہم اشتراک برطرف لہذا قید آن روز فرمود
ونیز درین رمز لسیت بآنکہ در عود بمبدأ اولی کہ یوم القیامت
نمود از انست آنحضرت مستقل و متفرد است و دیگران
درین امر متوسل بہ آنحضرت اند واللہ اعلم فائدہ فی

بادشاہی ہے ایک خدائے غالب کیلیے حالانکہ ملک دنیا و
آخرت سب اوسی کی ملک ہے لیکن چونکہ آخرت مین تمام
مدعیوں کے دعوے باطل اور شریک ہونے کا وہم برطرف
ہو جائیگا لہذا اس روز کی قید لگادی اور اس سے اشارہ اس
طرف بھی ہے کہ مبدأ اولی کی طرف عود مین جس سے روز قیامت
مراد ہے صرف آنحضرت ہی مستقل اور متفرد ہونگے اور دوسرے

شرح الاوراد و سمیت الشفاعة شفاعة لان

لوگ آنحضرت کے متوسل ہونگے واللہ اعلم فائدہ شرح اوراد

الخاصة کان و ترا فیصیر شفعا بالشفیع انتہی

مین ہے کہ شفاعت کا شفاعت اس لیے نام رکھا گیا کہ وہ

ونبوت عبارت از معرفت حق و اسماء و صفات و
احکام آن ست و آن بر دو قسم است یکے نبوت تعریف
کہ عبارت است از اخبار معرفت ذات و صفات و اسماء
دیگر نبوت تشریع کہ عبارت ست ازین اخبار مع تبلیغ احکام
و تادیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام بالسیاسة و این مختص
بہ رسالت است پس نبی بجہت اولی ولی و بجہت ثانی
رسول و شارع است و نبوتش تشریعی ست چنانکہ در
اول تحقیق رفتہ و تحقیق دیگر در رسالہ تنویر الافق گذشتہ

بالخاصہ طاق ہے پھر شفیع سے شفع یعنی جفت ہو گئی انتہی اور نبوت
کہتے ہین حق کی اسماء و صفات و احکام جاننے کو جسکی دو قسمین
ہین ایک نبوت تعریف جس سے مراد معرفت ذات و صفات
و اسماء کی خبر دینا ہے دوسرے نبوت تشریع جس سے مراد
انھین باتون کی خبر دینا نیز تبلیغ احکام و تادیب اخلاق و تعلیم
حکمت و قیام بسیاست اور یہ مخصوص رسالت ہے اور نبی پہلی جہت سے
ولی اور دوسری جہت سے رسول اور شارع ہے اور نبوت اوسکی تشریعی ہے
جیسا کہ پہلے اسکی تحقیق ہو چکی اور اسکے علاوہ تحقیق رسالہ تنویر الافق مین گذر چکی

قوله الشیخ محمد ابن الشیخ فضل الله الهندی البرهانفوری

اقول یعنی شیخ محمد پسر شیخ فضل اللہ ہندی برہانپوری
کہ رفیق سید صبغة اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

یعنی شیخ محمد ابن شیخ فضل اللہ برہانپوری جو
سید صبغة اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

ہنارسیت وخواجہ تاش وے در تحصیل علوم و
ہردو تلمیذ رشید شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ
علوی احمد آبادی اند و وی شاگرد شیخ محمد ابن
خطیر الدین حسینی معروف بہ شیخ محمد غوث گوالیاری
صاحب جواہر خمسہ است وفات مصنف در سنہ
یک ہزار و بست و نہ واقع شد و در سنہ نہصد و نود و نہ ٩٩٩
از تحریر این رسالہ فراغ یافت و برہان پور در زمان سابق
صوبہ ہندوستان بود کذا فی اتحاف الذکی للشیخ ابراہیم کردی

ہندی کے رفیق اور ہم سبق تھے اور یہ دونون
شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ علوی
احمد آبادی کے شاگرد اور وہ حضرت شیخ
محمد غوث ابن خطیر الدین حسینی گوالیری صاحب
جواہر خمسہ کے شاگرد تھے مصنف نے سنہ ١٠٢٩ھ مین
وفات پائی اور اس رسالے کو سنہ ٩٩٩ھ مین ختم کیا
جیسا کہ اتحاف الذکی مصنفہ شیخ ابراہیم کردی مین ہے
برہان پور پہلے ہندوستان کا صوبہ تھا۔

قولہ هذه نبذة من الكلمات في علم الحقائق

اقول این حاضر فی الذہن کہ نوشتہ ام یا در بند
نگارش آنم چند کلمات اند در علم حقائق هذا اسم
اشارہ است اشارہ بہ مرتب حاضر فی الذہن کہ
معانی مخصوصہ باشند یا الفاظ مخصوصہ دالہ بر معانی
مخصوصہ اگر گوئی کہ اسم اشارہ مشار الیہ
موجود فی الخارج محسوس مشاہد میخواہد فکیف این
اشارہ بسوے مرتب حاضر فی الذہن درست باشد
گویم آرے وضع بر ہمین است الا بہ اشارہ عقلی غیر
موجود محسوس و مشاہد نیز مشار الیہ گردانیدہ میشود
بعد گردانیدنش کالمشاہدة علی سبیل المجاز
تنبیہا علی کمال ظهوره واشارة الی فطانة السامع
کما فی الوافی قولہ تعالی ذلکم اللہ ربکم چرا کہ

یعنی یہ امر موجود ذہنی جس کو لکھ چکا ہون یا لکھنا
چاہتا ہون علم حقایق کے چند کلمے ہین هذا اسم اشارہ
ہے اوس چیز کیطرف جو مرتب موجود فی الذہن ہو خواہ
معانی مخصوصہ ہون یا الفاظ مخصوصہ جو معانی مخصوصہ
پر دلالت کرین اگر یہ کہا جائے کہ اسم اشارہ تو اوس مشار الیہ
کو چاہتا ہے جو خارج مین موجود اور محسوس اور مشاہد بھی ہو
تو یہ اشارہ مرتب حاضر فی الذہن کیطرف کیسے درست ہو سکتا
ہے اسکا جواب یہ ہے کہ طریقہ یہی ہے لیکن باشارہ عقلی شئی
غیر موجود و محسوس و مشاہد بھی مشار الیہ کیجاتی ہے بعد اسکے کہ
وہ حاضر فی الذہن مثل مشاہد کی کر دیجائے مجازا اسکی کمال ظہور پر تنبیہ
اور سامع کی رسائی عقل پر اشارہ کرتی ہوئی جیسا کہ مفسرین نے
اللہ تعالی کی اس ارشاد مین بیان کیا ہے کہ یہی اللہ تمھارا رب ہے الخ

متن	ترجمہ
او سبحانہ تعالے مشار الیہ حسی نمی تواند شد بالبداہت	خداوند تعالے مشار الیہ حسی بداہۃً نہین ہو سکتا اور
واشارۂ عقلی آن کہ تمیز کردہ شود شئے بمعونت عقل	اشارۂ عقلی یہ ہے کہ شئی بمدد عقل تمیز کی جاے اور یہان
واین جا ہمین است کما استفدت عن استاذی	یہی مراد ہے چنانچہ مین نے اپنے اوستاد سے عبد اللہ
حین قراءتی شرح التہذیب للیزدی نبذ	یزدی کی شرح تہذیب پڑھتے مین یہی سمجھا ۔ نبذ کے
انداختن از دست نبذتہ ونبّذتہ بمعنی	معنے کسی چیز کا ہاتھ سے ڈالنا نبذتہ ونبّذتہ معنی
ضد الکثرۃ واندک یقال ذہب مالہ و	مین ضد کثرت کے اور اندک کے کہا جاتا ہے کہ مال اوس کا
بقی نبذ منہ ونابذۃ الحرب ای کاشفہ	گیا اور تھوڑا باقی رہ گیا ۔ اور نابذۃ الحرب کبھی یعنی ہتیار
وجلس فلان نُبذۃ بالضم والفتح ای	کھولنے والا یا فلان شخص گوشہ مین بیٹھا نبذہ بفتح وضم
ناحیتہ کذا فی الصراح ونیز در منتخب است کہ	بمعنی گوشہ جیسا کہ صراح مین ہے اور منتخب مین ہے کہ
نبذ بالفتح وذال معجمہ چیز اندک وپارہ وبقیہ ونبذے	نبذ بفتح وذال معجمہ تھوڑی چیز اور ٹکڑے اور بقیہ کے معنے
بزیادت یاء وحدت بمعنی بعضے واندکے کلمات	مین ہے اور نبذے یاے وحدت کے ساتھ بعضے و اندکے
جمع کلمہ وکلمہ کنایت کردہ می شود باہر واحد از ماہیات	کے معنے مین اور کلمات کلمہ کی جمع ہے اور کلمے سے
واعیان وحقائق وموجودات خارجیہ وبعضے	ہر ایک کی طرف ماہیات ہون یا حقائق یا موجودات
خاص ماہیات معقولہ وحقایق واعیان را کلمہ	خارجیہ اشارہ کیا جاتا ہے اور بعض خاص ماہیات
معنویہ گویند وغیبیہ نیز وخارجیات را کلمہ وجودیہ	معقولہ اور حقائق اور اعیان کو کلمۂ معنویہ کہتے ہین
وموجودات مفرقات را کلمۂ تامہ خوانند ۔ و در	اور غیبیہ بھی اور خارجیات کو کلمۂ وجودیہ کہتے
لطائف الاعلام است کہ الکلمۃ یعنی بہ الحقیقۃ	ہین اور مجردات مفرقات کو کلمۂ تامہ کہتے ہین
وان شئت فقل الماہیۃ او العین الثابت ہمی	اور لطایف الاعلام مین ہے کہ کلمہ سے حقیقت
شئت من تعینات الحق فانہ متی اعتبرت	مرادلی جاتی ہے خواہ ماہیت ہو یا کوئی عین ثابت تعینات
تلک الحقیقۃ مقترنۃ بالوجود بحکم ما تقتضیہ	حق سے تو جب کہ یہ حقیقت وجود سے مقترن اعتبار کیجا سکی
من اللوازم والتوابع حتی افادت معنی الخلقیۃ	اوس پر اوسکے مقتضیات لوازم اور توابع کا حکم کیا جاتا ہے یہانتک کہ وہ معنی خلقیہ

والموجودیة سمیت کلمة انتهی و بعضے
کلمۂ غیب معنویہ مراد گیرند از تعقل ماہیت من
حیث افرادها عن لوازمها قبل انبساط
الوجود المفاض علیها و علی لوازمها و کلمۂ
وجودیہ از تعقل ماہیت باعتبار انبساط وجود بر آن
و بر لوازم کلیہ اعتبار کنند ع وللناس فیما یعشقون
مذاهب ۞ و علم حقایق علے را گویند کہ دران
بحث کردہ شود از احوال وجود من حیث هو
و من حیث ظهوره فی المظاهر کذا فی الخصوص
الی معانی النصوص للشیخ المحقق علاء الدین
ابن احمد المهائمی و کروی در اتحاف الذکی گوید
کہ قال شمس الدین محمد ابن حمزة الفناری
فی مصباح الانس والجود بین المعقول
والمشهود شرح مفتاح غیب الجمع
والوجود علم الحقائق هو العلم بالله من
حیث ارتباطه بالخلق و انتشاء العالم منه
بحسب الطاقة البشریة وقال هذا التعریف
و تعریف المعرفة للمهائمی واحد لان
المعقول فیه انه وجود مطلق واحد
واجب عبارة عن تعین الوجود فی النسبة
العلمیة الذاتیة الذی هو اصل جمیع التعینات

اور موجودیہ کا فائدہ دین اور اوس کا کلمہ نام رکھا
جائیگا اور بعض لوگ کلمۂ غیب معنویہ مراد لیتے ہین
تعقل ماہیت سے بحیثیت اس ماہیت کے مفرد
ہونے کے اپنے لوازم سے قبل انبساط وجود کے جو
اوس پر اور اوس کے لوازم پر اضافہ کیا گیا ہے اور کلمۂ
وجودیہ سے مراد لیتے ہین تعقل ماہیت انبساط وجود کے
اعتبار سے جو اوس پر اور اوس کے تمام لوازم پر ہے ع
اور لوگون کے لیے جس چیز کو وہ دوست رکھتے ہین راستے
ہین ۞ اور علم حقایق اوس علم کو کہتے ہین جسمین وجود سے
بحیثیت وجود اور بحیثیت اوس کے مظاہر مین ظہور کے
بحث کیجاے جیسا کہ خصوص الی معانی النصوص مصنفہ
شیخ محقق علاء الدین علی بن احمد مہائمی مین مذکور ہے
اور ابراہیم کروی اتحاف الذکی مین لکھتے ہین کہ شمس الدین
محمد ابن حمزہ فناری نے اپنی کتاب مصباح الانس
والجود بین المعقول والمشہود شرح مفتاح غیب الجمع
والوجود مین لکھا ہے کہ علم حقائق سے مراد علم باللہ
ہے بحیثیت اوس کے خلق سے ارتباط اور اوس سے عالم
کے پیدا ہونیکے بقدر طاقت بشری اور کروی کا قول ہے کہ یہ تعریف
اور علی مہائمی کی بیان کی ہوئی تعریف ایک ہے اسلیے کہ اوس کتاب
مین یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ وجود مطلق واحد واجب ہے اور وہ عبارت
ہے وجود کی تعین سے نسبت علمیہ ذاتیہ مین جو کل تعینات کی اصل

ومبدأها فلم يخرج البحث عنه من حيث
هو بهذا المعنى عن كونه بحثاً عنه من حيث
الارتباطات واما ما في المصباح من ان
موضوعه وجود الحق من حيث الارتباطات
لا من حيث هو لانه من تلك الحيثية غني
عن العالمين لا يتناوله اشارة عقلية و
وهمية فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه
وعن احواله فالمراد بقوله لا من حيث هو
كما يدل عليه كلامه بعد اى لا من حيث
غيب الهوية اى اللاتعين ما دام غير متعين
ولا خفاء في امتناع البحث عنه من هذه
الحيثية لان البحث يقتضي التعين بوجه ما
فاين الحكم ولا تعين حين اعتبار اللاتعين
فلا تنافي بينهما وقال في المصباح علوم
الباطن انما يتحقق بعد احكام الظاهر لكن
على طريقة السلف الصالح وهي بعد ان
حقيقة اكثرها وهبية تتلقى من الكمل لا
كسبية ان تعلقت بتعمير الباطن بالمعاملة
القلبية تخلية عن المهلكات وتحلية
بالمنجيات فعلم التصوف والسلوك وان
تعلقت بكيفية ارتباط الحق بالخلق وجهة

اور مبدأ ہے تو اس معنی مین ذات من حیث الذات
کی بحث ذات من حیث الارتباطات کی بحث سے خارج
نہین ہوئی لیکن مصباح مین جو یہ ہے کہ اوس کا موضوع
وجود من حیث الارتباطات ہے نہ من حیث الذات کیونکہ
اس حیثیت سے وجود حق اہل عالم سے بے نیاز ہے جس کو
کوئی اشارہ عقلیہ اور وہمیہ پا نہین سکتا اور نہ بیان ہو سکتا
ہے پھر کیونکر اوس سے اور اوسکے احوال سے بحث کی
جائیگی تو فناری کے قول لا من حیث ہو سے بعد مقصود
ہے جیسا اونکا یہ کلام دلالت کرتا ہے یعنی بحیثیت غیب ہویت
یعنی لاتعین کے جبتک کہ غیر متعین رہے اور اس حیثیت سے
اس بحث کا ممتنع ہونا ظاہر ہے کیونکہ بحث تعین کو مقتضی ہے
خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو کیسے حکم ہوگا درانحالیکہ اعتبار
لاتعین کی وقت کوئی تعین نہین ہے تو ان دونون یعنی فناری
اور دہائی کے قول مین کوئی مخالفت نہین ہے اور مصباح مین
ہے کہ علوم ظاہر احکام باطن کے بعد متحقق ہوتے ہین
مگر سلف صالح کے طریقہ پر اور وہ حقیقتاً دو قسم پر ہین اور اکثر
وہبی ہوتے ہین جو کاملین کی طرف سے القا کیے جاتے ہین
کسبی نہین ہوتے اگر وہ متعلق بہ درستی باطن ہون بذریعہ
معاملات قلبی کے مہلکات سے قلب کے تخلیہ اور
نجات دینے والی باتون سے تحلیہ کے تو یہ علم تصوف و
سلوک ہے اور اگر وہ ارتباط حق با لخلق کی کیفیت

انتشاء الكثرة من الوحدة الحقيقية مع	اور وحدت حقیقی سے متعلق ہون کثرت ظاہر ہونے
تباينهما وذلك باضافتها ومراتبها	کے سبب سے باوجود ان دونون کے فرق کے جو بوجہ
فعلم الحقايق والمكاشفة والمشاهدة وتسمية	اضافت و مظہریت کے ہے تو اوسکو علم حقایق و مشاہدہ
الشيخ الاكبر العلم بالله كما يسمى ما قبله العلم	و مکاشفہ کہین گے جس کا نام شیخ اکبر نے علم باللہ رکھا
بمنازل الآخرة ثم قال واعلى العلوم العلم	ہے اور اگلون نے علم بمنازل آخرہ پھر شیخ اکبر نے فرمایا کہ
الالهي الذي نحن بصدده يعني علم الحقايق	علمون مین اعلی علم آلہی ہے جسکے ہم درپے ہین یعنی علم
لان اصوله هي المفيدة للمعرفة بالحقائق	حقائق اسلیے کہ اسکے اصول حقائق تفصیلیہ آلہیہ و کونیہ کے
التفصيلية الالهية والكونية حتى بحقائق	معرفت کے لیے مفید ہین یہانتک کہ جو قرآن و حدیث
مراد الله ورسوله في القرآن والحديث	مین خدا اور رسول کی مراد ہے اوسکے لیے بھی اور اس لیے
ولان الاحوال والاحكام المبحوث عنها	بھی کہ احوال و احکام جن سے تمام علوم مین بحث کیجاتی ہے
في سائر العلوم بعض احكام الاسماء الالهية	وہ بھی بعض احکام اسماء آلہیہ ہی کے ہین کیونکہ وجود مین احکام
اذ لا مخرج عنها في الوجود ولان موضوعه	اسماء آلہیہ سے باہر جانا ممکن نہین اور اس لیے بھی کہ اس علم
اعم الموضوعات ثم انه اشرف الكل لعلو	کا موضوع تمام موضوعات سے زیادہ عام ہے اور پھر یہ علم
مرتبة موضوعه على الكل وهو الحق تعالى	تمام علوم سے اشرف ہے بوجہ اپنے موضوع و مبادی کی اعلیٰ مرتبہ
ومباديه هي الاسماء الاول ولوثاقة	ہونے کے جو حق تعالی اور اوسکے اسماء ہین اور بوجہ اپنی
برهانه هو الكشف الصحيح والذوق الصريح	دلیل قوی ہونے کے جو کشف صحیح اور ذوق صریح ہے
مع مساعدة العقل النظري في الكل اذ	کل مین عقل نظری کی موافقت سے کیونکہ اوس کی دلیلون
لا تناقض في حججه وحيطة متعلقه لا	اور احاطہ متعلق مین کوئی اختلاف نہین ہے بیشک
انه بكل شيء محيط وايضاً قال الفناري	اللہ ہر چیز کو محیط ہے اور یہ بھی فناری نے کہا کہ
ومباديه التي يتضح بها الارتباطات	اس کے وہ مبادی جن سے پچھلی دو وجہون مین
باحد الوجهين السابقين امهات الحقائق	سے ہر ایک کے ارتباط ظاہر ہوتے ہین امہات حقائق

واصولها اللازمة وجود الحق وتسمّى
اسماء الذات وستفسر بانها الاسماء العامة
الحكم القابلة للمتعلقات المتقابلة والصفات
المتباينة كالحيوة من حيث هي والعلم
من حيث هو وكذا الارادة والقدرة
والنورية والوحدة من حيث انها عين
الواحد من حيث انها نعت الواحد ومسائله
ما يتضح باسماء الذات مما يليها من اسماء
الصفات والافعال ونسب التعين من
حقايق متعلقاتها ومراتبها ومواطنها
وتفصيل آثارها تعلقًا وتخلقًا وتحققًا
وما بها يتعين من النعوت والاسماء
الجزئية ومرجع جميعها الى امرين احدها
معرفة الارتباطين وثانيها معرفة ما يمكن
معرفته وما يتعذر انتهى

اور اون کے اصول ہین جو وجود حق کے لیے لازم
ہین اور انھین کو اسماء ذاتی کہتے ہین اور عنقریب واضح
ہوگا کہ یہ اسماء عامۃ الحکم متعلقات متقابلہ و صفات
مختلفہ کے قابل ہین جیسے حیات بحیثیت حیات اور علم
بحیثیت علم اسی طرح ارادہ اور قدرت و نوریت اور
وحدت اس حیثیت سے کہ وہ عین واحد ہے نہ اس حیثیت سے
کہ وہ واحد کی صفت ہے اور اوسکے مسائل وہ چیزین ہین
جو یہ اسماء ذات مین انھین کے مناسب اسماء صفات اور افعال
سے ظاہر ہون اور تعین کی نسبتین اوس تعین کے متعلقات
اور مراتب اور مواطن کے ساتھ اور اوس کے آثار کی
تفصیل بلحاظ تعلق یا ظہور یا ثبوت کے اور صفات و
اسماء جزئیہ جن سے وہ تعین متعین ہوا ہے اور ان سب کا
مرجع دو امرون کی طرف ہے ایک تو اون کے ارتباط
کا پہچاننا اور دوسرے اس کی شناخت کہ کس کی معرفت
ممکن ہے اور کس کی غیر ممکن ہے انتہی

قوله جمعتها بمحض فضل الله وكرمه

اقول یکجا آوردم این کلمات را بمحض فضل و
کرم جناب باری در اصطلاح قوم اطلاق جمع بر
چند معنی آمده از انجملہ آن کہ قوم اشارہ کردہ اند
بجمع سوے حق بلا خلق و بالتفرقہ عکس این و
مقابل این فرق است کہ آن رویت خلق بود

یعنی مین نے ان کلمات کو محض اللہ کے فضل و کرم سے
یکجا کیا۔ مین کہتا ہون اصطلاح قوم مین جمع کا
اطلاق کئی معنون پر آیا ہے از انجملہ یہ کہ صوفیہ نے
جمع سے حق بلا خلق کی طرف اشارہ کیا ہے اور تفرقہ سے
اس کے عکس اور اس جمع کی مقابل ہین فرق ہی جس سے مراد خلق کا

بلا حق و نوشته اند که جمع اشتغال بحق است
طوریکه مجتمع بود مقصود و متضرع شود خاطر بسبب
توجه بسوے اقدس تعالی شانه و نیز از جمع قصد
کرده می شود اشتغال بشهود الله از ماسوے الله
و گاہے مراد گیرند شهود ماسوی قائماً بالله و گہے
از حال کسیکه ثابت داشت نفس خود را و حق را و
مشاهده را قائم بالله و بعضے ہین را الجمع الجمع نیز
تعبیر کنند و نیز جمع ذکر کنند و شهود وحدت در کثرت
مراد گیرند و آنچه مذکور است عالم الجمع و حضرت الجمع و
مقام الجمع آن است که مشهود بود ذات بحسب وحدیت
خود که محیط جمیع اسماء و حقایق است و برخی از جمع
قصد سازند یکے از منازل عشرهٔ سائرین الی الحق
و آن منزلیست که ہرگاه سائر دران فرود آید متحقق

گردد بحقیقة الجمع بین نفی التفرقة و بین اثباتها چون
دیدن مجمل در مفصل و مفصل در مجمل و جمیع مراتب
حقیه و خلقیه و گاه اطلاق جمع بر حضرت الجمع آید

و آن حقیقت برزخیه است جامع بین الواحدیت
و بین المبدء و المنتهاء و الظهور و البطون پس جمع
حقایق بتضمن معنی لغوی جمع که یکجا کردن است
کمال مناسبت دارد و به ادائے مقصود که برزخیه
ذکیه مخفی نیست و گو مقصود مصنف این جا این نیست

بغیر حق کے دیکھنا ہے اور بعضون نے لکھا ہے کہ جمع سی
مراد مشغول بحق اس طرح ہونا کہ مقصود مجتمع ہو اور دل مین
خداے تعالی کی طرف متوجہ ہونے سے تضرع ہو اور جمع سے
مراد ماسوے اللہ سے علیحدہ ہو کر مشاہدہ حق مین مشغول
ہونا اور کبھی ماسوا کو قائم بحق مشاہدہ کرنا مقصود ہوتا ہے
اور کبھی اوس شخص کے حال کو بھی کہتے ہین جو اپنے
نفس اور حق اور مشاہدہ کو اللہ کے ساتھ قائم رکھے بعضے
اسی کو جمع الجمع بھی کہتے ہین اور جمع کہکر شہود وحدت
در کثرت مراد لیتے ہین اور عالم الجمع و حضرت الجمع
و مقام الجمع یہ ہے کہ ذات بحسب واحدیت خود مشہود ہو جو
تمام اسماء و حقائق کو محیط ہے اور اکثر جمع سے سائرین
الی الحق کے مراتب عشرہ مین سے ایک مرتبہ کو مراد لیتے
ہین جو وہ منزل ہے کہ سالک جس وقت اوس مین نزول

کرتا ہے تو بحقیقت جمع نفی و اثبات تفرقہ مین متحقق ہوتا
ہے جیسے مشاہدہ مجمل در مفصل و مفصل در مجمل و تمام
مراتب حقیہ و خلقیہ کا اور کبھی لفظ جمع کا اطلاق
حضرت الجمع پر بھی ہوتا ہے جو حقیقت برزخیہ ہے اور

واحدیت اور مبدا اور منتہا اور ظہور اور بطون کا جامع ہے
تو جمع حقایق بشمول معانی لغوی جمع ادائے مقصود سے
پوری مناسبت رکھتا ہے جو صاحب عقل سلیم پر
پوشیدہ نہین اگرچہ حضرت مصنف کا مقصود یہان یہ

نہ بود اما کمتر ازان نہ باشد کہ روح پرفتوح حضرت مصنف راضی بدین تشریح بود واین چہ کمتر است ؛ محض بالفتح وضاد معجمہ ہر چیز خالص ودر لفظ محض اشارہ بدانست کہ ادراک این حقایق موقوف بر جذب ست وجذب در اختیار کسے نیست جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین یعنی جذبۂ از جذبہائے حق مقابلہ می کند عمل جن وانس را ؎ وجدوا ما طلبوا واین ہم من معشر طلبوا وما وجدوا + والجذبة ہی تقرب العبد بمقتضی العنایة الالٰہیة المہیاة لہ کل ما یحتاج الیہ فی طی منازل الحق بلا کلفة وسعی منہ کذا فی اصطلاحات الکاشی

نہو لیکن کم سے کم اون کی روح پرفتوح اس تشریح سے ضرور خوش ہوگی اور یہی کیا کم ہے ۔ محض بفتح وضاد معجمہ خالص چیز جس سے اشارہ اس طرف ہے کہ ان حقایق کا ادراک جاذبہ پر موقوف ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں ۔ جذبات حق سے ایک جاذبہ جن وانس کے عمل کا مقابلہ کرتا ہے ؎ لوگون نے پایا جو کچھ طلب کیا + اور کہان ہین وہ لوگ جنھون نے طلب کیا اور نہ پایا + اور جذبہ کہتے ہین بندے کے تقرب کو بمقتضاے عنایت الٰہی جو اوسکے لیے وہ تمام چیزین بلا کلفت وکوشش کے مہیا کر دیتا ہے جنکی منازل الی الحق طے کرنے مین ضرورت پڑتی ہے ایسا ہی شیخ عبد الرزاق کاشی کی اصطلاحات مین ہے

قولہ وجعلت ثوابہا لروح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسمیتہ بالتحفة المرسلة الی النبی

اقول ؛ گردانیدم ثواب این جمع را بہر روح پرفتوح حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وموسوم می گردانم آن را بنام تحفہ مرسلہ بحضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم و حقیقت آن سرور علیہ السلام عبارت از تعین اول ذات است کہ منشأ آن حب گشتہ فلہ الاسماء الحسنیٰ کلہا وہو الاسم الاعظم وگردانیدن ثواب یکجا کردن کلمات مر حقیقت جامعہ را چہ خوش امر سیت یعنی تا حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اولے

یعنی مین نے اس جمع کا ثواب آنحضرت صلعم کی روح پرفتوح کو نذر کیا چنانچہ مین اس کو تحفۂ مرسلہ بحضور نبی صلعم کے نام سے موسوم کرتا ہون اور حقیقت آنحضرت صلعم سے مراد ذات کا تعین اول ہے جو منشأ حب ہوئی ہے ۔ پس اوسی کے لیے تمام اسمائے حسنے ہین اور وہی اسم اعظم ہے اور کلمات یکجا کرنے کا ثواب حقیقت جامعہ کو پہونچانا کتنی اچھی بات ہے تاکہ حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اول ہوسکے

از تذکیر و تذکار برہانی احدیت خود محفوظ گردد که احتظاظ سرمایۂ یاد مہجوران می تواند شد و کدام خوشتر ازین منزلیست که رفته رفته جذب بجوہش راه دہد پس تعین اول واسطهٔ استہلاک ماسوی در حقیقت خود است این جا نیز بدین احتظاظ وسیلۂ جذبۂ وصال حقیقی گردد این است حقیقت مقصود گردانیدن ثواب در باطن هذا ولعل الله یحدث بعد ذلك امرًا

اپنی یکتائی کی مدلل بات چیت سے محفوظ ہو تاکہ وہی حظ مہجورین کی یاد کا سرمایہ ہو سکے اور اس سے زیادہ اچھا کون مرتبہ ہو سکتا ہے کہ جذب رفتہ رفتہ اپنی جانب متوجہ کر لے اور تعین اول جس طرح اپنی حقیقت مین ماسوے کی نفی کرنے کا واسطہ ہے یہان بھی بواسطہ اس حظ کے جذبۂ وصال حقیقی کا وسیلہ ہو جائے یہی مقصود حقیقتاً باطن مین ثواب پہونچانے سے ہے اور شاید اللہ اسکے بعد کوئی اور بات پیدا کر دے۔

قوله اسئل الله تعالى ان يبلغ ثوابها لروح رسول الله

اقول ومی خواہم از حق سبحانه که برساند ثواب آن را به روح حضرت صلی الله علیه وسلم و خود این جملہ نیز مفید تاویل آن می تواند شد ثواب بمعنی مزد و جزاے خیر در آخرت توان دانست که روح محمدی در اصطلاح قوم عبارت است از جہت وحدت علم اعلےٰ مختصه بمظہریت روحانیت که منسوب است بتجلی اول فعلیه حکم الاعمال والوحدة و روح محمدی مظہر این روح است بسبب کمال طہارت مرآت قابلیت قلب آنحضرتؐ مضاہات آن در تبعیت برای حضرت حق تعالی طہارةً و تبعیةً که مقتضی اند به مقابلاتے که قبول کرده است قلب شریف وے از حقایق

یعنی مین اللہ سے یہ چاہتا ہون کہ وہ اس کا ثواب آنحضرتؐ کی روح کو پہونچا دے مین کہتا ہون کہ یہ جملہ خود سابقہ تاویل کے مفید ہے ثواب کے معنے مزدوری اور جزاے خیر اُخروی کے ہین جاننا چاہیے کہ روح محمدی سے مراد اصطلاح صوفیہ مین جہت وحدت علم اعلےٰ مختص بہ مظہریت روحانیت سے ہے جو تجلی اول سے منسوب ہے تو اوسی پر اعمال اور وحدت کا حکم ہے اور روح محمدی اس روح کی مظہر ہے بسبب کمال طہارت آئینۂ قابلیت آنحضرتؐ اور اوس کے متعلقات کے جو حضرت حق کی تبعیت کے لیے ہے یہ طہارت اور تبعیت مقتضی ہین اون مقابلات کی جن کو آنحضرتؐ کے قلب مبارک نے اون حقائق

اسماے حق کہ ظاہر اند دران پس گردانید جمیع
آنچہ ظاہر است دران از حقایق کونیہ
روحانیہ وعوالم قدسیہ عقلیہ تبعا برائے ظہورات
حقائق واسمائے آلہیہ تظہر الکل فیہ کذالک اے
علی ما ھو علیہ من غیر تبدیل ولا تغییر توجہ
فکان ظہور اسماء الحق فیہ وحقیقۃ الروح
انما ھو مجرد تعین غیر قادح فی النزاھۃ والطہارۃ
الثابتۃ للمرتبۃ الاول ولغیرہ من الحقائق
الاسماء التی ظہرت فیہ صلے اللہ علیہ وسلم۔

اسمار حق سے قبول کیا ہے جو اوس مین ظاہر ہین تو
جو حقائق کونیہ روحانیہ وعوالم قدسیہ قلب شریف
مین ظاہر ہین وہ سب ظہورات حقایق واسماے آلہیہ
کے تابع ہوئے پس تمام چیزین اوس قلب مین ایسی
ہی ظاہر ہوئین جیسی کہ تھین بلاکسی تبدیلی وتغیر کے تو
قلب مین اسمار حق کا ظہور ہوا اور روح صرف
تعین کا نام ہے وہ اوس نزاہت اور طہارت مین ہارج
نہین جو مرتبۂ اول اور حقایق اسمار مین ثابت ہے کہ
جو آنحضرت مین ظاہر ہوے ہین۔

قولہ انہ علے کل شیء قدیر وبالاجابۃ جدیر

اقول بتحقیق حق سبحانہ بر ہر شئے قادر است
و بہ قبول کردن دعا لائق جدیر بر وزن فقیر
یعنے لایق وسزاوار کذا فی الصراح و دلیل لیاقت
اجابت مر حق سبحانہ را خود لفظ اللہ است کہ
در اصل ذاتے را گویند کہ مستجمع جمیع کمالات باشد
پس اجابت دعاء داعی نیز یکے از کمالات جزئیہ
ویست و آوردن سوال خود دلیل کرم عام اوست

یعنی بالتحقیق اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے اور دعا قبول
کرنے کے لائق ہے مین کہتا ہون صراح مین ہے کہ جدیر
بروزن فقیر یعنی لائق وسزاوار اور دلیل لیاقت قبولیت
کی خاصکر حق تعالے کے لیے خود لفظ اللہ ہے جس سے
در اصل وہ ذات مراد ہے جو جامع جمیع کمالات ہو تو کسی
دعا کرنے والے کی دعا قبول کرنا اُسکے اور کمالات جزئیہ مین سے
ایک یہ بھی کمال ہے اور سوال کا پیدا کرنا خود اُسکی کرم عام کی دلیل ہے

قولہ اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا

اقول شروع در مطلب می فرماید کہ بدانید
ای برادران من نیک بخت کناد شما را او تعالی
و مرا۔ مراد از عمدہ ترین سعادت حب ایمانی است

مین کہتا ہون مطلب کو شروع کرتے ہوے
کہتے ہین کہ آگاہ ہو اے بھائیو اللہ تعالی تم کو اور مجھکو
نیک بخت کرے اور عمدہ ترین سعادت سے حب ایمانی

و مؤیدات آن و از عمدہ مؤیدات آن استحکام
عزیمت قلبیہ است بر اتباع شریعت و کمال
وفور رغبت بر موافقت سنت و شدت نفرت
از ملابست بدعت و قوت اعتصام بحبل اللہ المتین
یعنی اقتداء ظاہر و باطن بہ کتاب مبین و سنت
رسول امین و کمر ہمت را بہ رضا جوئی حضرت حق
چست بستن و اعتقاد و تعظیم اوامر و شعائر او لا سیما
شرع شریف کہ اعظم الشعائر است درست کردن و
ترجیح جانب حق بر جانب نفس بوجہی کہ در صلب
نفس انکسارے ازان پدید آید و در اساس قوت
بہیمیہ ازان انقلاعے ہویدا گردد و در امورے کہ باعث
این انکسار و مقتضی این انقلاع تواند شد بحسب
اشخاص و اوقات اختلافے عظیم و تفاوتی فاحش
متحقق است و اخوان اشارہ بہ طائفہ از اولیاء
و خلفا و ورثہ گویند و اخوان حضرت مصطفے
صلے اللہ علیہ وسلم علی الحقیقت ایشانند و اشوقاہ
الی لقاء اخوانی من بعدی اشارہ بدین طائفہ
مخصوص است و علماء امتی کانبیاء
بنی اسرائیل ہم ایشانند پس درین لفظ
اخوان نیز اشارہ بہ کمال اتباع حدیث است
مر مصنف را فافہم.

اور اوس کے مؤیدات مراد ہین جن مین سب سے اعلے
عزیمت قلبیہ کا استحکام ہے شریعت کی متابعت پر اور
کمال رغبت موافقت سنت پر اور بے انتہا نفرت امور
بدعت سے اور مضبوطی سے اللہ تعالے کے ارشادات
پر عامل رہنا یعنی ظاہر اور باطن مین کتاب مبین اور
احادیث رسول امین کی اقتدا کرنا اور رضا جوئی حق
مین آمادہ و مستعد رہنا اور اعتقاد درست رکھنا اور
اوس کے احکام کی تعظیم واجب جاننا خصوصاً شرع
شریف کی جو بزرگترین احکامات سے ہے اور امر حق کو
ہر حالت مین امر نفس پر مرجح رکھنا اس طرح کہ جس سے
نفس مین شکستگی پیدا ہو اور قوت بہیمی کمزور ہو جو امور کہ
اس شکستگی اور کمزوری کے باعث ہو سکتے ہین اون مین
اشخاص اور اوقات کے موافق بڑا اختلاف اور بدیہی فرق
ہو جاتا ہے اور اخوان سے اشارہ گروہ اولیا و خلفاء و
ورثہ امت کی طرف ہے جو درحقیقت آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے اخوان ہین اس ارشاد سے کہ مین اپنے
اون بھائیون کی ملاقات کا مشتاق ہون جو میرے
بعد ہونگے اسی گروہ مخصوص کی طرف اشارہ ہے اور اس ارشاد
کے مورد بھی یہی حضرات ہین کہ میری امت کے علما انبیاے
بنی اسرائیل کی طرح ہین پس اس لفظ اخوان سے بھی حضرت
مصنف کا اشارہ کمال متابعت حدیث نبوی کی طرف ہے

قوله ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق

اقول تحقیق حق سبحانه وجود مطلق است
تحقیق این در هفت مقدمه باید شنید مقدمهٔ
اول آن که وجود اجلی بدیهیات است واعرف
اشیاء و بوجود دیگر اشیاء شناخته می شوند و حق
است به تحقیق زیرا که غیر وے بوے متحقق می شود
پس جهل به مسئلهٔ وجود جهل باصول معارف
می شود باید دانست که معیار صدق قول ما هذا
موجود ولیس ذالک بموجود ترتب احکام و
آثار و عدم ترتب آنها است پس موجود عبارت
از چیزی ست که مترتب الاحکام والآثار است و هر چه
مترتب الاحکام والآثار المختصة خود باشد وے را
موجود گویند پس معدوم مفهوم می باشد که مصداق
مترتب الاحکام والآثار نه باشد و چون سبب ترتب
احکام و آثار جمیع ماهیات وجود است پس سبب
ترتب احکام خود بطریق اولی بود چون نور که سبب
تنویر دیگر اشیاء است همچنان سبب روشن شدن
ذات خود بطریق اولی است پس وجود را بطریق
اولی موجود توان گفت وفی رسالة الوجودیة
الوجود بمعنی ما بانضمامه الی الماهیات
الممکنة تترتب علیها آثارها المختصة بها

یعنی بے شک حق سبحانه تعالی وجود مطلق ہی اسکی تحقیق
سات مقدمون مین سننا چاہیے۔ پہلا مقدمہ یہ کہ وجود
بدیہیات مین سب سے زیادہ ظاہر اور سب سے زیادہ قابل
معرفت ہے اور اسی وجود سے اور اشیاء بھی پہچانے جاتے
ہین اور اس کی تحقیق سب سے زیادہ اس لیے ضروری ہے کہ
اس کے غیر کی تحقیق بھی اسی سے ہوتی ہے اور مسئلهٔ وجود کے
جہل سے اصول معارف کا جہل لازم آتا ہے جاننا چاہیے کہ
اس قول کے کہ کیا یہ موجود ہے اور یہ موجود نہین، صدق کا
معیار احکام اور آثار مترتب ہونا یا نہونا ہے اور موجود سے مراد
وہ چیز ہے جو احکام و آثار سے مرتب ہو تو جو چیز اپنے آثار اور
احکام مخصوصہ سے مترتب ہوگی اوس کو موجود کہین گے اور
جو آثار و احکام سے مترتب نہو وہ معدوم ہے اور جب تمام
ماہیات کے آثار و احکام کے مترتب ہونے کا سبب وجود
ہی ہے تو اپنے احکام مترتب ہونے کا سبب تو بطریق اولی
ہوگا جیسے نور جب اور چیزون کے روشن کر دینے کا
سبب ہے تو اپنی ذات کے روشن کرنے کا بطریق اولی
سبب ہوگا پس وجود کو بطریق اولے موجود کہہ
سکین گے رسالہ وجودیہ مین ہے کہ وجود کے یہ معنے
ہین کہ جس کے انضمام ماہیات ممکنہ سے اوس پر
اوس کے آثار مخصوصہ مرتب ہون تو وہ

متن	ترجمہ
موجود فانہ لو لم یکن موجوداً لم یوجد	موجود ہے کیونکہ اگر وہ موجود نہ ہو تو کوئی چیز بالکل پائی
شیٔ اصلا و لو التالی باطل فالمقدم مثلہ	ہی نہ جاے۔ اور اگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی۔ اوس
بیان الملازمۃ ان الماھیۃ قبل انضمام	لازم و ملزوم ہونے کا بیان یہ ہے کہ ماہیت قبل انضمام
الوجود الیہا غیر موجود قطعاً فلو کان	وجود قطعی موجود نہ تھی پس اگر وجود بھی موجود نہ ہوتا تو
الوجود ایضاً غیر موجود لا یمکن ثبوت	ان مین سے ایک کا ثبوت بھی ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی
احدھما لان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع وجود	چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے وجود مثبت لہ کی فرع ہے
المثبت لہ و اذا لم یثبت احدھما للاٰخر	اور ان دونون سے اگر ایک بھی دوسرے کے لیے
لم یکن الماھیۃ معروضۃ للوجود کما ذھب	ثابت نہ ہوتا تو وجود ماہیت کو عارض نہ ہوتا چنانچہ
الیہ اھل النظر انتہیٰ و اطلاق وجود در محاورات	اکثر متکلمین اس طرف گئے ہین اور محاورات مین وجود
بر چہار معنی یافتہ شد یکے معنی مصدری یعنی کون و	کا اطلاق چار معنون مین پایا جاتا ہے ایک معنی مصدری
حصول بعضی گویند کہ وجود امر انتزاعی ست کہ ماہیات	یعنی کون اور حصول بعضے کہتے ہین کہ وجود ایک امر
بآن متصف می شوند و جاعل نہ ماہیت را ماہیت	انتزاعی ہے جس سے ماہیات متصف ہوتے ہین اور جاعل
گردانیدہ و نہ وجود را وجود بلکہ ماہیت را متصف	یعنی خالق نے نہ ماہیت کو ماہیت بنایا ہے اور نہ وجود کو وجود
بوجود گردانید و بعضے گویند جاعل از ذات خود	بلکہ ماہیت کو وجود سے متصف کیا اور بعضے کہتے ہین کہ
اصدار ماہیات کردہ در خارج و چون ناظران	جاعل نے خود اپنی ذات سے ماہیات کو فی الخارج صادر کیا ہے
ترتب احکام و آثار بر ان ماہیات دیدند صورتے	دیکھنے والون نے احکام اور آثار کا ترتب ان ماہیات پر دیکھا
مشترکہ منتزعہ از ان ماہیات در ذہن ایشان مرتسم	تو ایک صورت مشترکہ منتزعہ ان ماہیات کی ان لوگون کے ذہن
شد آن را وجود نامیدند پس در خارج ہمان	مین چھپ گئی اوس کا وجود نام رکھا پس خارج مین وہی
ماہیات اند کہ معقولات اولیہ اند و وجود امرے	ماہیات معقولات اولیہ ہین اور وجود ایک امر انتزاعی
انتزاعی ذہنی ست و معقول ثانوی این ہر دو قول	ذہنی و معقول ثانوی ہے یہ دونون قول اگرچہ ایک
اگرچہ بوجہے صحیح اند لیکن حصر معرفت وجود کہ منشا کہ	طرح صحیح ہین لیکن معرفت وجود کا اس معنی مین کہ وہ

ترتب احکام و آثار باشد باین معنی خطا است
واین معنی بیشک زائد بر جمیع ماہیات است
لیکن حکیم می گوید کہ واجب بذات منشأ انتزاع
این مفہوم است و در ممکن منشأ انتزاع ذات
من حیث ہی نیست بلکہ ازین جہت کہ مستند است
بفاعل و اثر وی است پس می گوید وجود واجب
عین وی است و وجود ممکن زائد بر ذات وے
اما متکلم و صوفی پس بہ زیادتی این معنی بر ذوات
جمیع موجودات قائل اند واین معنی قابل آن
نیست کہ کسی گوید کہ وجود باین معنی مبدء المبادیست
زیادہ ازان کہ عقلا و عرفا مذہب خود قرار دہند
پس ہر کہ از کلام صوفیہ توہم این معنی نمودہ و بران
اعتراض کردہ یا جاہل است بہ اصطلاح ایشان
یا متعصب مغرور البتہ در اوائل بعضے از اعزہ
کہ قریب زمانہ شیخ اکبر بودند مثل علاء الدولہ وملا
سعد الدین پس ایشان معذور بودند زیرا کہ علم
باصطلاح شیخ اکبر چندان شائع نہ شدہ بود لیکن
الحال چون شارحان فصوص مثل قیصری و
جامی در مصنفات خود تصریح نمودند کہ مراد ما از وجود
مطلق وجود بمعنی معقول ثانوی نیست پس الحال
اگر کسے بر ایشان اعتراضات کند مبنی بر این معنی

احکام و آثار کے ترتب کا منشأ ہے حصر کرنا غلطی ہے اور
اس طرح بے شک وجود کل ماہیات پر زائد ہے لیکن
حکما قول ہے کہ واجب بذاتہ اس مفہوم کے انتزاع کا منشا
ہے اور ممکن میں منشأ انتزاع ذات بحیثیت ذات نہین
ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ وہ فاعل سے منسوب ہے اور اسکا
اثر ہے لہذا کہتے ہین کہ وجود واجب عین واجب ہے
اور وجود ممکن اوس کی ذات پر زائد ہے اور متکلمین اور
صوفیہ کل موجودات کی ذاتون پر اس معنے کی زیادتی کے
قائل ہین اور یہ معنی اس قابل نہین کہ کوئی کہے کہ وجود
اس طرح مبدأ المبادی ہے اس سے زیادہ کہ عرفاء
عقلا اپنا مذہب قرار دین تو جو شخص کلام صوفیہ سے یہ
معنی سمجھے اور اوس پر اعتراض کرے وہ یا تو متعصب و مغرور
ہے یا اون کی اصطلاحات سے بالکل جاہل البتہ
اوائل مین بعض حضرات جو شیخ اکبر کے زمانے سے قریب
تھے جیسے شیخ علاء الدولہ سمنانی و ملا سعد الدین
تو یہ لوگ معذور تھے اس لیے کہ شیخ اکبر کی اصطلاحات
کا علم اوس زمانے مین ایسا شائع نہ تھا لیکن
اب جبکہ شراح فصوص مثل قیصری و جامی نے
اپنی اپنی شرحون مین تصریح کر دی کہ ہمارا مقصود
وجود مطلق سے وجود بمعنی معقول ثانوی نہین ہے
پس اگر کوئی ان لوگون پر اس حیثیت سے اعتراضات کرے

معذور نخواہد بود انّ اللہ بصیر بالعباد دوم
اطلاق وجود بر وجود خاص ہر شے یعنی حقیقت
خاصہ وے ازان جہت کہ مترتب الاحکام والآثار
باشد. وباین معنے شیخ ابو الحسن اشعری فرمودہ کہ وجود
ہر شے عین ذات اوست وحکیم وصوفی با شیخ
اشعری درین باب موافق اند واہل کلام در قول خود
کہ حقایق الاشیاء ثابتة والعلم بہا متحققة
این معنی را ارادہ کردہ اند زیرا کہ حقائق اشیاء
درین قول عبارت از وجودات خاصۂ اشیاء است
کہ ہویات خارجیہ اند واسباب ترتب احکام وآثار
معنی سوم اطلاق وجود بر وجود منبسط است کہ صوفیہ
آن را نفس رحمانی گویند وآن بطریق ابداع
صادر اول است از مبدء المبادی زیرا کہ مقیدات
بقید انبساط اما باعتبار اشیاء کہ در تحت وے اند
از وجودات خاصہ پس وجود مطلق است لابشرط
شے وشمول وے مر وجودات خاصہ را مثل شمول
کلی مر جزئیات را نیست بلکہ از باب انبساط وسریان
مجہول الکنہ است زیرا کہ صادر اول متحصل ومتقرر
بالفعل است وطبیعت کلیہ مبہمہ نیست وچون صدور
ابداعی کہ مادہ وحدت در انجا نیست بمنزلہ تفصیل
اجمالی وظہور شی در مرتبۂ دوم می باشد بعضی صوفیہ

تو وہ معذور نہین ہو سکتا بیشک اللہ بندون کی نیت
دیکھتا ہے دوسرے وجود کا اطلاق ہر شے کے وجود
خاص یعنی اوس کی حقیقت خاصہ پر کہ جو مترتب الاحکام
والآثار ہو اور اسی معنی مین شیخ ابو الحسن اشعری نے
فرمایا ہے کہ وجود ہر شے کا اوس کا عین ذات ہے
حکما وصوفیہ واجب مین شیخ اشعری سے موافق ہین اور
اہل کلام بھی اپنے قول مین کہ حقایق اشیا ثابت
ہین اور علم اون کا متحقق ہے یہی معنے مراد لیتے ہین
کیونکہ حقائق اشیاء سے مراد اس قول مین وجودات
خاصۂ اشیاء یعنی ہویات خارجیہ اور اسباب ترتب
احکام وآثار ہین تیسرے معنے وجود کے یہ کہ اطلاق وجود
کا وجود منبسط پر ہے جس کو صوفیہ نفس رحمانی کہتے ہین
اور وہ بطریق ایجاد مبدأ المبادی سے صادر اول ہے
اس لیے کہ وہ بقید انبساط مقید ہے یا باعتبار اشیا
اوسکے تحت مین ہین وجودات خاصہ سے تو وجود مطلق
لابشرط شی ہے اور اوسکا شمول موجودات خاصہ پر مثل شمول
کلی کے جزئیات پر نہین ہے بلکہ بطریق سریان وانبساط کے
ہے جسکی ماہیت نامعلوم ہی اسلیے کہ صادر اول متحصل اور متقرر
بالفعل ہے اور طبیعت کلیہ مبہمہ نہین اور مثل صادر ہونے
اوس ایجاد کے کہ جس مین مادہ وحدت نہین ہی بمنزلہ تفصیل
اجمالی کی ہے اور شی کا ظہور دوسرے مرتبہ مین ہوتا ہی بعضے صوفیہ

گاہے در عبارات بطریق تسامح این مرتبہ را
از مبدء المبادی ممتاز نمی کنند و احکام آن مرتبہ
را بر مبدء المبادی محمول می سازند مثلاً گویند
هو الساری فی جمیع الذرات و حقیقۃ الحق
سبحانہ و تعالی هو الوجود المطلق اما
برہان عقلی حاکم است کہ سریان و اطلاق لا
بشرط شیٔ وجود منبسط را بلا واسطہ است و
مبدأ المبادی را بواسطہ زیرا کہ مبدء المبادی
متعالی ست ازانکہ ہیچ حکمے در وے ملحوظ کنند معنی
چہارم اطلاق وجود برأول الاوائل و مبدء المبادی
یعنی الوجود الحق البحت کہ در وے ہیچ وجہ ثبوت
ماہیت نباشد زیرا کہ ہر ماہیتے کہ باشد در مرتبہ خود
نہ موجود است نہ معدوم کما بین فی موضعہ پس
بسبب چیزیکہ ترتب احکام و آثار ماہیت شود اگر
وے ہم ماہیت باشد ہیچ چیز موجود نشود پس بضرورت
معلوم شد کہ درین جا چیز نیست کہ مطلقاً ماہیت
نیست و آن موجود محض است لہذا حکیم می گویند لا
ماهیة للواجب سوی الوجود پس در حقیقت
منشأ انتزاع مفہوم کون و حصول و مبدء ترتب
احکام و آثار این معنی است زیرا کہ وے فعل محض است
و ماسوائے وے فی الجملہ بالقوہ است چنانچہ مبدء

کبھی عبارات مین بطریق تسامح اس مرتبہ کو مبدء المبادی
سے علحدہ قرار نہین دیتے اور اوس مرتبے کے احکام کو
مبدء المبادی پر محمول کرتے ہین مثلاً کہتے ہین کہ وہی
تمام ذرات مین ساری ہے اور حقیقت حق سبحانہ وجود
مطلق ہے لیکن دلیل عقلی اس بات پر حکم کرتی ہے
کہ سریان اور اطلاق لابشرط شیٔ کا وجود منبسط کے
لیے بلا واسطہ ہے اور مبدء المبادی کے لیے بواسطہ
کیونکہ مبدء المبادی اس سے اعلے ہے کہ کسی حکم کا
اوس مین لحاظ کیا جاوے چوتھے معنے اطلاق وجود
اول الاوائل و مبدء المبادی یعنی وجود بحت حق پر
کہ جسمین کوئی وجہ ثبوت ماہیت کی نہو اس لیے
کہ جو ماہیت ہوگی وہ اپنے مرتبے مین نہ موجود ہوگی اور
نہ معدوم جیسا کہ بجائے خود بیان ہوا تو بسبب اوس چیز کے
کہ جس سے ماہیت کے آثار و احکام کا ترتب ہوتا ہے
اگر وہ بھی ماہیت ہوتا تو کوئی چیز موجود ہی نہ ہوتی
پس ثابت ہوا کہ یہان ایک چیز ہے جو مطلقاً ماہیت
نہین ہے اور وہ وجود محض ہے اس واسطے حکما کا
قول ہے کہ واجب کے لیے بجز وجود کے کوئی ماہیت
نہین تو درحقیقت مفہوم کون و حصول کے انتزاع کا منشا
اور ترتب احکام و آثار کا مبدأ یہی معنی ہین اس لیے کہ
وہ فعل محض ہے اور اوس کے علاوہ فی الجملہ بالقوہ ہی جیسے

اضارت نیست مگر نور محض خواہ بلا واسطہ باشد یا
بواسطہ پس وجودات خاصہ بسبب وجود منبسط مظہر
حضرت وجود الحق می شوند و فعلیت حاصل می کنند
و منشأ ترتب احکام و آثار می شوند و ازان جہت
کہ مقیدات و بالقوہ اند منشأ ترتب احکام و آثار
نتوانند شد زیرا کہ ہرچہ بالقوہ است از حیثیت بالقوہ
معدوم است و معدوم منشأ ترتب احکام و آثار موجود
نتواند شد آری معدوم بالقوہ بمنزلہ شروط و آلات
براے تاثیر فاعل حقیقی می تواند شد و حکما برایں
قاعدہ تفریع کردہ اند استناد جمیع ممکنات را
سوے واجب و ایں معنی صلاحیت آن دارد کہ
وجود دریں معنی اول الاوائل و اصل الاصول و
مبدء المبادی باشد و مصطلح صوفیہ بوجود مطلق و
ذات بحت و احدیت مطلقہ ہمیں معنی است و قال
الشیخ صدر الدین القونوی بعد ان صور الوجود
بالمعنی الثالث و مثلہ بالمادۃ بقولہ الوجود
مادۃ الممکن والعرض العام ھو الوصف اللاحق
بہ عند تقییدہ بقید الامکان و بعدہ
عن حضرۃ الوجود و قد سماہ العارف
الصمدانی شیخ محی الدین بن عربی فی مواضع من
کتبہ نفس الرحمانی والھباء والعنقاء انتہی کلامہ۔

روشنی کا مبدء نور محض کے سوا کچھ نہیں خواہ بلا واسطہ
ہو یا بواسطہ پس موجودات خاصہ بسبب وجود منبسط
مظہر حضرت وجود حق ہوتے ہیں اور فعلیت حاصل
کر لیتے ہیں اور منشأ ترتب احکام و آثار بھی ہو جاتے
ہیں اور اس طرح کہ مقیدات بالقوہ ہیں منشأ ترتب
احکام و آثار نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہر بالقوہ چیز
بحیثیت بالقوہ ہونے کے معدوم ہے اور معدوم منشأ
ترتب احکام و آثار موجود نہیں ہو سکتا البتہ معدوم
بالقوہ بمنزلہ آلات و شروط تاثیر فاعل حقیقی کے لیے
ہو سکتے ہیں اور حکما نے اسی قاعدے پر واجب
کی طرف تمام ممکنات کے منسوب ہونے کی تفریع کی ہے
اور یہ معنی اس امر کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وجود اس
معنے میں اول الاوائل اور اصل الاصول اور مبدء المبادی
ہے اور صوفیہ کی اصطلاح میں وجود مطلق اور ذات
بحت اور احدیت مطلقہ سے یہی مطلب ہے اور شیخ
صدر الدین قونوی نے وجود کو تیسرے معنے میں تصور
کر کے اور مادہ سے اوس کی مثال دیکر کہا ہے کہ وجود
ممکن کا مادہ ہے اور عرض عام وہ وصف ہے جو اوسکو قید امکان
میں مقید ہونے اور حضرت وجود سے دور ہو جانیکے وقت لاحق ہوا ہے
اور عارف صمدانی شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتابوں میں اکثر جگہ
اسے نفس رحمانی اور ہبا، اور عنقا کے نام سے یاد کیا ہے انتہی

مقدمۂ دوم باید دانست که صوفیہ آن حقیقت
را که حقیقت وجود است من حیث ہو ہو مرتبۂ
لاتعین و ذات بحت خوانند اما نہ باین معنی که مفہوم
سلب تعین و بحتیت آنجا ثابت باشد و نیز این
مرتبہ را مرتبۂ احدیت و غیب ہویت و لاہوت
گویند و ہیچ اسمی که ورائے وجود فائدۂ دیگر دہد روا
ندارند و چون آن حقیقت را بعلم مطلق و علم اجمال
که یافت خود است مر خود را بذات خود و یافت
جمیع شیونات است یعنی اسماء الٰہی و کونی بی امتیاز
یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند وحدت گویند و حقیقت
محمدی خوانند و تجلی اول و تعین اول و تنزل اول
نامند و چون آن حقیقت را بعلم مفصل که یافت
خود ست با صفات و اسمائے الٰہی و کونی مفصلا
با امتیاز یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند واحدیت و
الٰہیت خوانند و دانش خود که درین مرتبہ است مر
اکوان را تعین علمی و اعیان ثابتہ نامند و چون
آن حقیقت متلبس شود بعالم نورانی آن را عالم ارواح
و عالم ملکوت و عالم مثال خوانند و تفصیل این عوالم
آینده می آید و چون آن حقیقت متلبس شود بعالم
جسمانی آن را عالم اجسام و عالم شہادت و عالم
ناسوت گویند و چون آن حقیقت مقید باشد

دوسرا مقدمہ جاننا چاہیے کہ صوفیہ حقیقت وجود
کو بحیثیت ذات مرتبۂ لاتعین اور ذات بحت کہتے ہین
مگر نہ بحیثیت ثبوت مفہوم سلب تعین بحتیت اور اس
مرتبہ کو مرتبۂ احدیت اور غیب ہویت اور لاہوت بھی
کہتے ہین اور کوئی اور نام وجود کے علاوہ جو اور معنے کا
فائدہ بھی دیتا ہو اوس پر جایز نہین رکھتے اور جب اوس
حقیقت کو علم مطلق اور علم اجمال کے ساتھ جس مین اپنی
یافت اپنے لیے بذاتہ ہے اور تمام شیونات یعنی اسمائے
الٰہی و کونی کی بھی یافت ہے بلا امتیاز ملاحظہ کرین
اوس کو وحدت و حقیقت محمدی کہتے ہین اور تجلی اول
اور تعین اول اور تنزل اول بھی اور جب اوس حقیقت
کو بہ علم مفصل جس مین اپنی ذات کی یافت بصفات و
اسماء الٰہی و کونی مفصلاً ہے علیحدہ علیحدہ ملاحظہ
کرین اوس کو واحدیت اور الٰہیت کہین گے
اور اپنے اوس علم کو جو مرتبۂ اکوان کے لیے ہے
تعین علمی اور اعیان ثابتہ کہین گے اور جب
وہ حقیقت عالم نورانی سے متلبس ہوگی تو اوس کو
عالم ارواح و عالم ملکوت و عالم مثال کہین گے تفصیل
ان عوالم کی آینده بیان کی جائے گی۔ اور جب وہ
حقیقت عالم جسمانی سے متلبس ہوگی اوس کو عالم اجسام
و عالم شہادت و عالم ناسوت کہین گے اور جب وہ حقیقت

جمیع مراتب مذکورهٔ جسمانی و نورانی واحدیت و
وحدت آن را حقیقت انسانی گویند و چون آن
حقیقت بعد ازین تقید در انسان منبسط گردد و متسع
شود به جمیع مراتب و همه مراتب در وے ظاهر آینه
انبساط خود و اوراکانه هو گردانند آن را انسان
کامل گویند و آن انبساط و اتساع به کمال و اکمل مرتبه
در صورت محمدی دارند و ختم نبوت هم بر او ازین وجه
شمارند و معلوم است که کمال مقید بدو وجه نگاه داشتن
است وجه اطلاق و وجه تقیید که در وے خواست اما
چون آن حقیقت مطلقه مقید شد بمجرد مقید شدن
بتقید خو کرده عادت گرفت و بتقید سمع و بصر مقید و
همه اوصاف مقید به تقید عادت گرفتند و آن
حقیقت مطلقه را و اوصاف آن را ساتر آمدند و از آن
حقیقت بیگانه وار گردیدند و جهت تقید بران غالب
آمد و احکام و لوازم تقید بر وے مستولی شد اکنون
طریق رجوع مقید سوی مطلق این ست که وجه
اطلاق را بر وجه تقیید غالب کند و همیشه مراقب
بوجه اطلاق باشد و هیچ وجه ملاحظه بوجه تقیید نه کند
و بهر طریق که وجه تقیید فراموش شود آن را لازم گیرد
و وجه اطلاق را حاضر آورد این فرض راه داند
ازین جا گفته اند خسر الدنیا والاخرة صفت

کل مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی واحدیت و وحدت
میں مقید ہوگی اوس کو حقیقت انسانی کہیں گے اور
جب یہ حقیقت بعد اس تقید کے انسان میں پھیل
جائیگی اور تمام مراتب پر محیط ہو جائیگی اور تمام مراتب
اوس میں اپنے انبساط سے ظاہر ہونگے اور اوس کو
ویسا ہی کر دیں گے تو اوس کو انسان کامل کہیں گے
اور اوس انبساط و کشادگی کو کاملترین مرتبہ میں صورت
محمدی میں مانیں گے اور آپ پر نبوت کے ختم ہونے
کا بھی سبب قرار دیں گے اور یہ امر معلوم ہے کہ مقید کا
کمال دو وجہوں کی محافظت سے ہے وجہ اطلاق اور وجہ
تقیید کہ جس میں اوس نے یعنی ذات نے مقید ہونا چاہا
لیکن جب وہ حقیقت مطلقہ مقید ہوئی تو بمجرد مقید
ہونے کے اوس نے قید کی عادت ڈال لی اور بقید
سمع و بصر مقید ہوئی اور مقید کے تمام اوصاف نے تقید
کی عادت اختیار کر لی اور اوس حقیقت مطلقہ اور اوس کے
اوصاف کو چھپا لیا اور اوس تقید کی جہت کا اوپر غلبہ ہوا
اور احکام و لوازم تقیدات اوپر غالب ہو گئے اب مقید کی مطلق
کیطرف رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ وجہ تقیید پر وجہ اطلاق کو غالب کرے
اور ہمیشہ ملاحظہ وجہ اطلاق کا لحاظ رکھے اور کسیطرح وجہ تقیید کا ملاحظہ نہ کرے
جسطرح وجہ تقیید بھولنا ممکن ہو وہی طریقہ اختیار کرے اور اسی فرض سلوک
جانے اسی جگہ سے فرمایا ہے کہ دنیا اور آخرت کا نقصان اوٹھانا

عاشقان است مقید را نگاه داشتن بر وجه مطلق
فرض است و هرگز ملاحظه بوجه تقید نه کند و اگر خواهد
که هر دو وجه را نگاه دارد ممکن نیست که غلبهٔ وجه
اطلاق حاصل نماید ازان که مقید بوجه تقید عادت
گرفته است و تقید و لوازم او لازم حال او آمده اند
مانع وجه اطلاق آیند و سوئے خود کشند ابتدا ممکن
نیست که به نگاه داشتن دو وجه وجه اطلاق را غالب
آرد و بعد از غالب شدن وجه اطلاق ملتفت بوجه
تقید شود و مراقب آن و آن وجه را حاصل کند
دران وقت ممکن است که وجه تقید آن طریق حاصل
آید که وجه اطلاق را حاجب نه باشد و چون آن وجه
مقید حاصل شد بدرجهٔ کمال رسید مساوی الطرفین
گشت و حضرات انبیا که به خلق آمده بودند بوجه
اطلاق آمده بودند ارسل رسوله بالهدی
و وجه تقید نیز همراه ایشان بود چنانچه آیهٔ کریمه است
و دین الحق لیظهره علی الدین کله ایشان را
هر دو وجه داده نبی کردند و به دعوت خلق فرستادند
و گرنه نبی و رسول نتوانند شد و نبی ما صلی الله علیه
وسلم ظهور آن هر دو وجه بکمال مرتبه داده بودند
لهذا آنحضرت خاتم النبیین آمده و نیز باید دانست
که وجود بمعنی هستی است و هو الحق تعالی

عاشقین کی صفت ہے اور مقید کی محافظت وجہ
مطلق پر فرض ہے اور ہرگز وجہ تقید کو ملاحظہ نہ کرے
اور اگر دونوں وجہوں کا لحاظ کرنا چاہے تو ممکن نہیں کہ
وجہ اطلاق کا غلبہ حاصل کر سکے کیونکہ مقید تو وجہ تقید کا
عادی ہے تقید و لوازم تقید اوسکے لیے لازم ہو گئے ہیں
وہ اوسی وجہ اطلاق کے ملاحظے سے مانع ہونگے اور اپنی
طرف کھینچیں گے ابتدا میں دونوں صورتوں پر نگاہ
رکھکر وجہ اطلاق کو غالب کرنا ممکن نہیں وجہ اطلاق
کے غالب ہونے کے بعد وجہ تقید پر متوجہ ہوا اور اوسکا
محافظ رہے اور اسی وجہ کو حاصل کرے اوس وقت
البتہ ممکن ہے کہ وجہ تقید اس طرح حاصل ہو جاوے
جو وجہ اطلاق کا حاجب نہو جب وہ وجہ مقید حاصل
ہو جائیگا تب درجۂ کمال پر پہونچے گا اور مساوی الطرفین
ہوگا حضرات انبیا جو خلق کی طرف آئے تھے وہ وجہ
اطلاق سے آئے تھے کلام مجید میں ہے کہ ہم نے اپنی رسول
کو ہدایت کے لیے بھیجا اور وجہ تقید بھی اون کے ساتھ تھی
جیسا کہ اس آیت میں ہی اور دین حق کے ساتھ تاکہ اوسکو سب
دینوں پر غالب کری آنحضرت کو دونو وجہ دیکر نبی کر کے دعوت
خلق کیلیے بھیجا اگر ایسا نہوتا تو نبی اور رسول ہی نہوتے اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم میں دونو وجہوں کا پورا ظہور تھا اسی وجہ سے آپ
خاتم النبیین ہوئے نیز جاننا چاہیے کہ وجود ہستی کی معنی میں ہے جو حق تعالی

واین وجود حقیقی حقیقتی ست که باین صفات ثلثہ
متصف بود یکے آنکہ ہستی وے بذات وے بود
ازلاً وابداً دوم آن کہ قیام موجودات بذات وے
بود حدوثاً وبقاءً سوم آنکہ غیر او درخارج منتفی بود
ایقاعاً وامکاناً نہ بمعنی تحقق وحصول کما ذہب
الیہ بعض الحکماء والمتکلمین زیرا کہ تحقق و
حصول از معانی مصدریہ اند کہ درخارج موجود نباشند
بلکہ از موجودات ذہنی اند پس اطلاق لفظ وجود
باین معنی بر ذات حق جایز نیست زیرا کہ ازین
اطلاق لازم می آید کہ حق موجود ذہنی باشد نہ
موجود خارجی وبہ ارتفاع عالم از اذہان عالم معدوم
گردد وپیش از حدوث عالم موجود نباشد معاذ اللہ
من ذلک واطلاق لفظ وجود بمعنی مصدری امر
انتزاعی وموجود ذہنی است نہ موجود خارجی ونیز
در ماہیت وجود اختلاف است وہم درین جا باید
رسید کہ در لاتعین لا حرف سلب است نہ بآن
معنی کہ اول تعین بود چنانکہ مثل زید لیس بقائم
کہ دران تعین قیام زید متحقق بود بہ قعود اکنون سلب
گشت بلکہ در لاتعین سلب تحصیلی وسلب بسیطی ست
چون لاشریک لہ ولم یکن معہ شیٔ کہ عدم
تعین او ازلی ست باین معنی کہ باو چیزے شریک بود

اور یہ وجود حقیقی وہ حقیقت ہے جو ان تین صفات
سے متصف ہو ایک یہ کہ اوس کی ہستی اوس کے لیے
ازلاً وابداً ہو دوسرے یہ کہ موجودات کا قیام حدوثاً و
بقاءً اوس کی ذات سے وابستہ ہو تیسرے یہ کہ اوس کا
غیر خارجاً معدوم ہو وقوع وامکان مین نہ ثبوت اور حصول
کے معنے مین جس کی طرف بعض حکما اور متکلمین گئے ہین
کیونکہ تحقق اور حصول معانی مصدریہ ہین جو خارج مین
موجود نہین ہوتے بلکہ موجودات ذہنی ہین تو لفظ وجود کا
اطلاق اس معنی سے ذات حق پر جائز نہین کیونکہ اس اطلاق
سے لازم آتا ہے کہ حق موجود ذہنی ہو نہ موجود خارجی اور
عالم وا ذہان عالم کے ختم ہو جانے پر معدوم ہو جائے اور عالم
کے حدوث سے قبل موجود نہو معاذ اللہ اور لفظ وجود
کا اطلاق بمعنی مصدری امر انتزاعی وموجود ذہنی ہے
نہ موجود خارجی نیز ماہیت وجود مین بھی اختلاف
ہے یہین سے سمجھ لینا چاہیے کہ لاتعین مین لا حرف
نفی ہے نہ یہ معنے کہ پہلے تعین تھا جیسے زید لیس
بقائم مین قیام زید متعین بہ قعود تھا اب سلب
ہوگیا بلکہ لاتعین مین نفی تحصیلی اور نفی بسیطی
ہے جیسے لاشریک لہ اور لم یکن
معہ شیٔ یعنی اوس کا عدم تعین ازلی ہے
یہ معنے نہین کہ کوئی چیز اوس کی شریک تھی

دور گردید نعوذ باللہ و در مرتبہ ذات بحت سلب
اعتبارات است و در وحدت ثبوت اعتبارات
است و در واحدیت ظہور اعتبارات ست چنانکہ
دوات و قلم و لوح در دوات صرف اجمال است و در
قلم نسبت بہ لوح اجمال و نظر بر دوات تفصیل و در لوح
صرف تفصیل و حقیقت ماہیت را گویند کہ در نفس الامر
بود بدون فرض فارض و ذہن ذاہن و اعتبار
معتبر ماہیت اعم است ازین کہ یافتہ شود در ذہن
فقط او فی الخارج ایضًا او فی کلیہما معًا
و ہویت بمعنی حقیقت است و ہویت بر دو نوع بود
بسیطہ کہ بلا ضم ضمیمہ بود کہ ملحوظ صفات ہم نہ باشد
و مرکبہ یعنی متصف بصفات و شیون گردیدن مطلق
مقید در مظہرے از مظاہر خود و اسم ذات مع النسبۃ را
گویند و اگر مضاف بہ تشبیہ و کثرت باشد آن را
اسماے کونی و کیانی گویند چون اعیان ثابتہ
کہ ظلال اسمای آلہی اند فاعلم ہذا الطریق و
تامل و توصل و اعمل علیہ فانہ ینفعک
مقدمہ سویم در اثبات واجب الوجود قطع نظر
از نقض و ابرام کہ آن را محلے دیگر است باید شنید کہ
عقل در بادی النظر منقسم می سازد موجود را در سہ
قسم ما یجب وجودہ بالنظر الی ذاتہ و ما یجوز

دور ہو گئی نعوذ باللہ اور مرتبۂ ذات بحت مین اعتبارات
کی نفی ہے اور وحدت مین اعتبارات کا ثبوت اور
واحدیت مین اعتبارات کا ظہور ہے جیسے دوات
اور قلم اور لوح دوات مین صرف اجمال ہے اور قلم
مین بہ نسبت لوح کے اجمال اور بلحاظ دوات کے
تفصیل ہے اور لوح مین صرف تفصیل ہے اور حقیقت
اوس ماہیت کو کہتے ہین جو بلا کسی فرض فارض و اعتبار
معتبر و ذہن ذاہن کے واقع ہوا اور ماہیت اس سے عام
ہے کہ صرف ذہن مین پائی جائے یا خارج مین یا ایک
ساتھ دونون اور ہویت کے معنے حقیقت کے ہین اور
ہویت کی دو قسمین ہین اول بسیطہ جو بغیر کسی چیز
کے ملائے ہوے ہو یعنی صفات بھی ملحوظ نہون دوسرے
مرکبہ یعنی مطلق کا صفات اور شیون سے متصف ہونا اور
کسی مظہر مین اپنے مظاہر سے مقید ہونا اور اسم ذات با
نسبت کو کہتے ہین اور اگر وہ تشبیہ و کثرت کی طرف منسوب ہے
تو اسماء کونی و کیانی کہینگے جیسے اعیان ثابتہ جو ظلال اسماء
آلہی ہین پس اس طریقے کو جان لو اور غور کر کے اسپر عمل کر
یہی تجھکو نفع دیگا تیسرا مقدمہ اثبات واجب الوجود
مین سوال و جواب سے قطع نظر کر کے جس کا محل اور ہے
یہ جاننا چاہیے کہ عقل بظاہر موجود کو تین قسم پر منقسم کرتی
ہے ایک وہ جسکے لیے بلحاظ ذات وجود ضروری ہے اور دوسری

فی الوجود والعدم ملے لذاتہ وما یمتنع
اول واجب ست ثانی ممکن و وجود ممکن بدیہی
است کہ دیدہ می شوند بعضے موجودہ سابق و لاحق
واما وجود واجب بیانش آنکہ غور در مفہوم موجود افادہ
می بخشد آنکہ تحقق او ممکن نیست بغیر واجب چہ اگر
موجود در ممکن منحصر بودے اصلا ثابت نہ گشتے چراکہ
تحقق ممکن یا بنفسہ بودے و این محال بدیہی است
ویا بغیرہ وآن غیر نیز ممکن بودے پس تسلسل آحاد
گشتے تا غیر نہایت ویا دور واین ہر دو محال اند
چہ کہ برین ہر دو تقدیر انتفاء آحاد یا بسرہا گشتے چراکہ
ثابت است کہ عالم بحسب لا یوجد و وجوب متحقق
نمی شود مگر آنگاہ کہ جمیع انحاء عدم ممتنع بوند این امتناع در
ممکنات صرف بدون واجب غیر متحقق است لجواز
انتفاء کل منہا فی ضمن انتفاء الکل وایں
این برہان مختصرے نفیس است خفیف المؤنت
غیر محتاج بابطال دور و تسلسل واین طریق مفید است
بہر اختصار وبرائے ہمین این جا پسندیدم سوال
وجود مطلق منقسم است بسوے واجب و ممکن و قدیم و
حادث و منقسم الی الشئ وغیرہ عین خود نبود فضلا
عن ان یکون المنقسم الی الممکن واجبا جواب
وجوب و امکان وغیرہا اسماء و نسب وجود اند نی

جسکے لیے وجود و عدم دونون حیثیت اوسکی ذات
کے جایز ہون تیسری وہ جو ممتنع ہو اول واجب ہے
اور دوسرا ممکن اور وجود ممکن بدیہی ہے کہ برابر بعض
موجودات سابق و لاحق دیکھے جاتے ہین اور واجب
کا بیان یہ ہے کہ مفہوم موجود مین غور کرنے سے معلوم
ہوتا ہے کہ اوس کا ثبوت بغیر واجب کے ممکن نہین کیونکہ
اگر موجود ممکن مین منحصر ہوتا تو بالکل ثابت ہی نہوتا
کیونکہ ثبوت ممکن یا بنفسہ ہوتا اور یہ بدیہی محال ہے
یا غیر سے ہوتا وہ غیر بھی ممکن ہوتا تو ایک سے لانہایۃ
تک تسلسل ہوتا یا دور لازم آتا اور یہ دونون محال
ہین کیونکہ ان دونون صورتون سے تمام تر آحاد کی
نفی ہو جاتی اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ جو چیز واجب
نہو گی وہ پائی بھی نہ جائیگی اور وجوب اوس وقت تک ثابت
نہین ہوتا جب تک عدم کی کل اقسام ممتنع نہو جائین اور یہ امتناع
ممکنات صرف مین بغیر واجب کے ثابت نہین اسلیے کہ انتفاء کل
کے ضمن مین ہر ایک کا انتفاء جائز ہے اور یہ دلیل مختصر نفیس ہے
اور سہل الحصول جسمین ابطال دور و تسلسل کی ضرورت نہین اور
اختصار کی واسطے یہی طریقہ مفید ہے اور اسی لیے مین نے یہان اسی کو پسند کیا
سوال وجود مطلق واجب و ممکن و قدیم و حادث مین منقسم ہے اور
شئ منقسم بالغیر اپنی عین نہین ہو سکتی ہے چہ جائیکہ منقسم الی الممکن واجب ہو
جواب وجوب و امکان وغیرہ وجود کی اسماء و نسب ہین یعنی

موجودات نه از اسماء ذاتیه اعنی التی نسبتهما
الی المقابلات سواسیة پس تقسیم در حقیقت نسبت
وجود راست نه نفس او را سوال وجود متکثر میشود
به تکثر محال و متکثر واجب نمی شود اذ یجب وحدته
جواب تعدد و تکثر نسب و شیون وجود اند نه عین
وے و اگر پرسی که دلیل بر دو قسم است انی و لمی و
واجب اصلا معلول نه بوده است بلکه علت جمیع
ممکنات است پس هر دلیلے که استدلال کرده شود
بر وجود انی خواهد بود لا محاله فلا فرق بین الطریقین
لکون احدهما انیا و الآخر لمیا گوییم استدلال
بر وجود واجب فی نفسه نیست بل علی انتسابه الی
هذا المفهوم و ثبوته له علی ما ذکره الشیخ
الاکبر فی الاستدلال بوجود المؤلف علی
وجود ذی المؤلف پس وجود واجب فی نفسه
علت لغیره است مطلقا و انتساب او بسوی این
مفهوم معلول آن است و قد تکون الشیء فی نفسه
علة شیء و فی وجوده عند آخر معلولا له کما
حقق فی موضعه و اگر گوئی که وجود ممکن چرا
بدیهی است گوییم که این برهان موقوف است بر وجود
موجود ما و این بدیهی است در اثبات خود محتاج
به وجود ممکن نیست پس شکے نیست در وجود ما و وجود

موجودات سے ہین نہ اسماء ذاتیہ سے یعنی وہ جن کی
نسبت مقابلات کی طرف برابر ہے تو در حقیقت تقسیم
نسبت وجود مین ہوئی نہ نفس وجود مین سوال وجود
تکثر محال سے متکثر ہو جاتا ہے اور متکثر واجب نہین ہوتا
اسلیے کہ اوسکے لیے وحدت واجب ہے جواب
تعدد اور تکثر وجود کے نسب اور شیون ہین اوسکے عین
نہین اگر کہو کہ دلیل کی دو قسمین ہین دلیل انی و لمی اور
واجب بالکل معلول نہین بلکہ خود تمام ممکنات کی علت ہے
تو جس دلیل سے استدلال کیا جائیگا وہ لا محالہ انی ہوگا تو
ان دونون طریقہ مین کوئی فرق نہوگا اسلیے کہ ایک انی
ہوگا اور دوسرا لمی تو مین کہونگا کہ وجود واجب پر فی نفسہ
استدلال نہین ہے بلکہ اوسکے اس مفہوم سے انتساب اور اوسکے
ثبوت پر ہے چنانچہ شیخ اکبر نے جو ان پر کہ وجود تالیف
سے وجود صاحب تالیف پر استدلال کیا ہے ذکر کیا ہے پس
وجود بذاتہ مطلقا غیر کے لیے علت ہے اور اس مفہوم
کی طرف اوسکی نسبت اوسکا معلول ہے اور کبھی شئی بذاتہ
ایک شئی کی علت ہوتی ہے اور اپنے وجود مین دوسری شئے
کا معلول پڑتی ہے چنانچہ اپنی مقام پر ثابت ہو چکی اور اگر کہو
کہ وجود ممکن کیون بدیہی ہے تو مین کہونگا کہ یہ دلیل ہمارے موجود
کی وجود پر موقوف ہے اور یہ بدیہی ہے جو اپنی بداہت مین وجود ممکن کا
محتاج نہین پس ہمارے وجود مین کوئی شک بھی نہین اور ہمارے

موجود مابے وجود واجب محال است چرا که اگر وجود
در ممکن منحصر مے بود فلم یوجد الممکن اصلا
لبیان السابق و ہمین طریق ممتاز است از طریقۂ
متکلمین و صفت کرده صاحب اشارات آنکه این
طریقہ صدیقین است مقدمۂ چہارم بدانکہ واجب الوجود
یکے بیش نیست چه اگر دو شی موصوف بوجوب الوجود
باشند وجود امرے مشترک گردد میان ہر دو پس ناگزیر
باشد از امرے مفارق و موقوف بود وجود ہر دو
بر فارق زیرا که مجرد امر مشترک کافی نیست در تحصیل
شے ازان بخصوصہ پس ضرور است از فارق که منضم
کرده شود بر وجود و آن فارق وجودی بود یا عدمی
پس محتاج بوند آن ہر دو شے بر فارق والمحتاج
لا یوصف بوجوب الوجود وانحصر
امر المعبودیة فیه وان شئت قلت که اگر
متعدد می شد واجب احدہما ممتاز از دیگرے یا
بذاتہ بودے یا بامر زائد در صورت اولی وجوب الوجود
بر آنہا محمول می شد بحمل عرضی و عارض معلول
معروض می شود پس لازم می شد علیت ہر واحد
علیت بوجوب وجود ہر یکے و این صریح البطلان ست
و در حالت دوم امر زائد بر ذات ہر یک زاید خواہد بود
و این افحش است چه که آن یا معلول باشد بر ماہیت آنہا

وجود کا وجود بغیر واجب کے وجود کے محال ہی کیونکہ
اگر موجود ممکن مین منحصر ہوتا تو ممکن بالکل ہی نہ پایا جاتا
بیان سابق کے لحاظ پر اور یہی طریقہ متکلمین کی طریقہ سے
ممتاز ہے اور صاحب اشارات نے اسکی یہ تعریف کی ہے
کہ یہ صدیقین کا طریقہ ہے چوتھا مقدمہ واضح ہو کہ
واجب الوجود ایک سی زائد نہین کیونکہ اگر دو چیزین واجب الوجود
کی صفت وجوب سے موجود ہوتین تو وجود اون مین ایک
امر مشترک ہو جاتا جسکے لیے یہ لازم آتا کہ کوئی امر مفارق ہو
جسپر اون کا وجود موقوف ہو اس لیے کہ کسی شی کے
مخصوص حصول مین صرف امر مشترک کافی نہین اور فارق
کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونون وجود کے ساتھ
ملایا جائے اور وہ فارق یا وجودی ہو یا عدمی تو وہ دونون
چیزین فارق کی محتاج ہونگی اور شی محتاج واجب الوجود
ہو نہین سکتی اور امر معبودیت واجب الوجود ہی پر منحصر ہے
اگر چاہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب متعدد ہوتے تو
اونمین سے ایک دوسرے سے یا ذاتاً ممتاز ہوتا یا کسی امر
زائد کی وجہ سے پہلی صورت مین واجب الوجود اونپر حمل
عرضی محمول ہوتا اور عارض معروض کا معلول ہوتا ہے تو
ہر ایک کی علیت سی ہر ایک کے واجب الوجود ہو جانیکی علیت لازم
ہو جاتی جو صریحی باطل ہی اور دوسری حالت مین امر زائد ہر ایک کی
ذات مین زائد ہوگا جو بہت برا ہے اسلیے کہ وہ امر یا تو اوسکی ماہیت کیلیے

یا بغیرہا در صورت اولیٰ اگر ماہیت ہر دو متحد بود
تعین مشترک باشد و ہذا خلف واگر متعدد بود
ماہیت پس ہر یکے معروض وجوب الوجود خواہد
بود اعنی الوجوب المتاکد للواجب وھو
محال کما تسمع عن قریب فی عدم زیادۃ الوجود
علی الذات ودر صورت ثانی لازم خواہد آمد
احتیاج الی الغیر وبالجملہ واجب اگر متعدد بوند نسبت
وجود بآنہا نسبت عوارض بود فکان ممکنا لا
واجبا اگر گوئی کہ بر تقدیر وحدت واجب نیز
صدق این مفہوم عرضی خواہد بود چہ این مفہوم امر
اعتباری است فلیس عین ذاتہ پس اگر از
بودن واجب عین ذات خود مراد این بود کہ
این مفہوم عین ذات اوست فھو ظاھر البطلان
واگر این کہ ذات واجب بذاتہ مبدء انتزاع این
مفہوم است بخلاف ممکنات پس چرا صحیح شد
انتزاع ھذا المفھوم از آنہا کہ نسبت کردہ شد
بہ اثر فاعل وچون نہ جایز شد کہ این جا دو شے
بوند کہ ہر یک بذاتہ مبدء انتزاع این مفہوم باشد
فیکون وجودھما عین ذاتھما گویم کہ در
بادی النظر عقل منع نیست کہ موجود بوند در خارج
دو شی بسیط وباشد ہر واحد از ان موجود بسیط

معلول ہوگا یا اوسکا غیر کے لیے پہلی صورت مین اگر
دونون کی ماہیت متحد ہو تو تعین مشترک ہوگا اور یہ غلط
ہے اور اگر ماہیت متعدد ہوگی تو ہر ایک وجوب وجود کا معروض
ہوگا یعنی ایسے وجوب کا جو واجب الوجود کے لیے مخصوص
ہے اور یہ محال ہے جیسا کہ آیندہ وجود کے زائد بر ذات
نہ ہونے کے بیان مین واضح ہوگا اور دوسری صورت مین
احتیاج غیر کی طرف لازم آویگی خلاصہ کلام یہ کہ واجب اگر
متعدد ہونگے تو وجود کی نسبت اونکے ساتھ عوارض کی ہوگی
تو وہ ممکن ہوگا نہ واجب اگر یہ کہو کہ بلحاظ وحدت واجب کے
بھی یہ مفہوم عرضی صادق ہوجائیگا کیونکہ یہ مفہوم ایک اعتباری
امر ہے تو عین ذات نہوگا پس اگر واجب کے اپنی عین ذات
ہونے سے یہ مراد ہو کہ یہ مفہوم اوسکی ذات کا عین ہے تو اوسکا
بطلان ظاہر ہے اور اگر یہ ہو کہ ذات واجب بذاتہ اس
مفہوم کے انتزاع کا مبدا ہے بخلاف ممکنات کے
تو اس مفہوم کا انتزاع کیونکر صحیح ہوسکتا ہے اس لیے
کہ وہ اثر فاعل سے منسوب کیا جاتا ہے اور جب یہ جایز
نہین کہ یہان دو چیزین ہون جو بذاتہ اس مفہوم
کے انتزاع کا مبدء ہون تو اون کا وجود اون کا
عین ہوگا ۔ مین کہونگا کہ بظاہر عقلاً یہ
ممنوع نہین کہ خارج مین دو شے بسیط
موجود ہون اور اون مین سے ہر ایک علت

مستغنی از علت و برای این گفته می شود که در
کلام صوفیه مغالطه ایست چه که آنها هر جا که ذکر کرده‌اند
که وجود عین حقیقت است مراد از ان گرفته اند امر
حقیقی قائم بذاته حتی یجوز ان یکون عین
ذاته و جائے که دلیل آورده اند بر توحید این چنین که
الوجود عین ذاته ولا یمکن اشتراکه آن جا
مراد گرفته اند از مفهوم چه اگر مراد وجود خاص قائم
بذاته بودے برهان توحید ناتمام می ماند لجواز
ان یکون وجودان خاصان قائمان
بذاتهما یکون امتیازهما بذاتهما پس گردد
هر یک وجود خاص متعین بذاته و هویت و وجود
خاص بدان هر یک را عین ذات باشد و همی
کما ترى کاتب الحروف گوید که خود آیات دال اند
بر وحدت وجود حق مطلق چنانچه یکے ازان قل
هو الله احد است و توجیه آن بر سه وجه است
عربیه و فقهیه و کلامیه اول یعنی باسلوب عربیه
آنست که گوییم الله مبتدا و مسند الیه است
و احد خبر مبتدا و مسند به است و اسناد یکے بهما است
اسناد وحدت است سوئے باریتعالے و الله اسم
علم است و دلالت می کند بر ذات ولا دلالة
علی شیء من الصفات زیرا که صفات معانی اند

سے مستغنی ہو اور اس لیے کہا جاتا ہے کہ صوفیہ
کے کلام میں مغالطہ ہے کیونکہ اونھوں نے جہاں
کہیں یہ ذکر کیا ہے کہ وجود عین حقیقت ہے اوس سے
یہ مطلب ہے کہ امر حقیقی قائم بذاتہ ہے حتے کہ وہ اوس کا
عین ذات ہو اور جہان کہیں توحید پر یون دلیل
لائے ہیں کہ وجود عین ذات ہے اور اوس کا مشترک
ہونا ممکن نہیں وہان مفہوم مراد لیا ہے اس لیے کہ
مقصود اگر وجود خاص قائم بذاتہ ہوتا تو توحید کی دلیل
ناتمام رہتی بوجہ اس بات کے جائز ہونے کے کہ دو وجود
خاص قائم بذاتہا ہوں اور امتیاز ان میں ذاتاً ہوتا کہ
ہر ایک وجود مخصوص اپنی ذات اور ہویت میں متعین
ہو جاوے اور وجود خاص اون سب کے ساتھ عین
ذات ہو اور یہ جیسا کہ ہے ظاہر ہے کاتب الحروف کہتا
ہے کہ خود آیتیں وحدت وجود پر دلالت کرتی ہیں۔
چنانچہ اون میں سے ایک قل هو الله احد ہے
جس کا بیان تین طریقے پر ہے عربیہ فقہیہ کلامیہ
اول یعنی عربی طریقے پر یون ہے کہ الله مبتدا
اور مسند الیہ ہے اور احد مبتدا کی خبر اور مسند بہ ہے
اور جو نسبت کہ ان میں ہے وہ نسبت وحدت ہے
باری تعالی کی طرف اور الله اسم علم ہے جو ذات پر
دلالت کرتا ہے نہ کہ صفات پر اس لیے کہ صفات معانی ہیں

ودر اعلام معانی منظور نیست چراکه میان علم و
وصف تضاد وتنافی ست کما عرف فی علم النحو
واحد که اسم صفت ست دلالت می کند بر ذات
باعتبار معنی وحدت که درو نیست وشک نے که
این وحدت مطلقه است لخلوها عن التقیید
واسناد یکه میان خبر ومبتدا است حقیقی ست لعدم
قرینة المجاز پس بمقتضاے این مقدمات مفہوم
ازقول وی تعالی این ست که باری تعالی واحد
است من حیث الذات بے قید صفتے از صفات
زیراکه وحدت چیزے من حیث الذات انگه باشد
که باوے ذات دیگر نباشد چه آن ہنگام که تحقق
ذاتین شود وحدت یکے از ایشان من حیث الذات
بے قید صفتے از صفات محال شود فافہم ولہذا
تبین الفرق بین الآیتین اعنی قل ھو اللہ
احد وان الھکم لواحد اذ الوحدة المفھومة
من قوله قل ھو اللہ احد ھی الوحدة المطلقة
المسندة الی اسم الذات المفیدة لانتفاء الذاتین
الموجبة لانعدام وجود الغیر واما الوحدة
المفھومة من قوله ان الھکم لواحد فھی
مقیدة ومستندة الی اسم الاله لانتفاء
الالھین مستلزمة لانعدام وجود المثل

اور اعلام مین معانی منظور نہین اس لیے کہ علم اور وصف
مین باہم ضد ہے جیسا کہ علم نحو سے معلوم ہوتا ہے
اور احد اسم صفت ہے جو ذات پر باعتبار معنی وحدت
کے جو اوس مین موجود ہے دلالت کرتا ہے اور اس مین
شک نہین کہ یہ بوجہ تقید سے خالی ہونے کے وحدت
مطلقہ ہے اور خبر ومبتدا مین جو نسبت ہے وہ حقیقی ہے
کیونکہ مجازی ہونے کا کوئی قرینہ نہین پس ان مقدمات
کے اقتضا سے اللہ تعالے کے قول کا یہ مفہوم ہے کہ
وہ بحیثیت ذات بلا قید صفات یکتا ہے کیونکہ شے یکتا
اوس وقت ہوتی ہے جب اوس کے ساتھ دوسری
ذات نہو کیونکہ دو ذاتون کے تحقق کے وقت ایک
کی وحدت اون مین بحیثیت ذات کے بلا قید صفت
محال ہوجاتی ہے اسی سبب سے ان آیات یعنی قل
ھو اللہ احد اور ان الھکم لواحد
مین فرق ظاہر ہوا اس طور پر کہ قل ھو اللہ
احد سے وحدت مطلقہ مراد ہے جو اسم ذات
کی طرف منسوب اور انتفاء ذاتین کا فائدہ دیتی
ہے اور وجود غیر معدوم کرنے کے لیے موجب ہے اور
جو وحدت ان الھکم لواحد سے مفہوم ہوتی ہے وہ
مقید اور اسم الہ کی طرف منسوب ہے نفی الہین
کے لیے اور وجود مثل معدوم کرنے کے مستلزم ہے

توجیہ دوم بر اصول فقہ آن کہ گوئیم قولہ تعالےٰ قل
ھو اللہ احد از آیات محکمات است کما صرح بہ
ائمۃ الاصول و محکم بقاعدۂ اصول آنکہ متحمل
تخصیص و تاویل و تبدیل و نسخ نبود چون آیۂ
قل ھو اللہ حمل کردہ شود بر وحدت کہ نہ بمعنی
انعدام وجود غیر است در آیۂ محکم ہم تاویل لازم آید
و ہم نسخ و تبدیل پس تاویل از انکہ گوئیم قولہ تعالےٰ
قل ھو اللہ احد از ظاہر کتاب است والظاہر
ما ظہر المراد منہ بنفس الصیغۃ و شک نیست
کہ وحدتے کہ از آیۂ مذکورہ مفہوم می شود بنفس الصیغۃ
وحدتے ست کہ بمعنی انعدام وجود غیر است چنانکہ
در توجیہ سابق رفتہ پس چون مفہوم این وحدت
نباشد لامحالہ وحدت دیگر محتملات لفظ ظاہر بود
و صرف الظاہر الی بعض محتملاتہ تاویل کما
عرفت و لزوم نسخ آنکہ گوئیم آیۂ مذکورہ در افادۂ
وحدت نص مطلق است و سائر آیات دالہ بر وحدت
در افادۂ معنی وحدت نص مقید اند چہ کہ وحدتے کہ
از آیت مفہوم می شود بمعنی انعدام وجود غیر است و
لاشک کہ این وحدت مطلق است چہ انتفاء اثنینیت
درین وحدت من کل الوجوہ است لا من بعض الوجوہ
پس چون این نص مطلق حمل کردہ شود بر سائر آیات

دوسری توجیہ بر اصول فقہ اس طرح ہے کہ قل
ھو اللہ احد آیات محکمات سے ہے چنانچہ
ائمۂ اصول نے تصریح کی ہے اور محکم بر قاعدۂ اصول
وہ ہے جس مین احتمال تخصیص و تاویل و نسخ و
تبدیل نہ ہو جب آیۂ قل ھو اللہ وحدت پر حمل
کی جائیگی کہ جو وجود غیر کے معدوم کرنے کے معنے مین
نہین ہے تو آیۂ محکم مین تاویل بھی لازم آئیگی اور
نسخ اور تبدیل بھی کیونکہ میرے نزدیک قل ھو اللہ
احد ظاہر کتاب سے ہے اور ظاہر وہ ہے جس سے
مقصود بنفس صیغہ ظاہر ہو جائے اس مین شک نہین کہ
وہ وحدت جو آیت مذکورہ سے بنفس صیغہ مفہوم ہوتی ہی وہ
وحدت ہے کہ جو وجود غیر معدوم کرنیکے معنے مین ہے جیسا کہ
توجیہ سابق مین بیان ہو چکا تو جبتک وحدت مفہوم نہ ہوگی
لامحالہ دوسری وحدت محتملات لفظ سے ظاہر ہوگی اور
ظاہر کا بعض محتملات کی طرف پھیرنا بھی تاویل ہے اور
نسخ یون لازم آتا ہے کہ آیۂ مذکورہ افادۂ وحدت کے لیے
نص مطلق ہے اور باقی آیتین کہ جو وحدت پر دلالت کرتی
ہین افادۂ وحدت مین نص مقید کی طرح ہین کیونکہ اس آیت
سے جو وحدت مفہوم ہوتی ہے وہ بمعنی انعدام وجود غیر کے
ہے اور بیشک یہ وحدت مطلق ہی کیونکہ نفی دوئی اس وحدت
مین من کل الوجوہ ہی نہ من بعض الوجوہ تو جبتک نص مطلق کل آیات

وحدت کہ نصوص مقیدہ اند لامحالہ نص مطلق مقید
گردد و تقیید مطلق نسخ است و تبدیل و نیز
مذہب این است کہ المطلق یجری علی اطلاقہ
والمقید یجری علی تقییدہ و بہذا ظہران
قولہ قل ہو اللہ احد محکم فی افادۃ انعدام
وجود الغیر و قولہ لا الٰہ الا ہو و انما الٰہکم
لواحد و سائر الآیات الدالۃ علی الوحدۃ
محکم فی افادۃ انعدام وجود المثل فلا یلزم
منہ انعدام وجود الغیر و اما توجیہ بقاعدہ علم
کلام آن کہ گوییم کہ اگر با وجود ذات اثبات وجود غیر
کنیم در ذات حقہ تناہی لازم آید و آن محال است
و اعتقادش ضلال اگر گوئی کہ با ثبات وجود غیر
تناہی در ذات چگونہ لازم آید گوییم جمہور متکلمان
متفق اند بر این کہ حصول مغایرت بین الشیئین
بدون امکان انفکاک یکے از دیگرے محال است
کہ الغیران ہما اللذان یمکن انفکاک احدہما
عن الآخر و نیز حصول دو ذات با عدم تناہی
یکے از ایشان مستلزم جمع بین الضدین است
تشریح این سخن آنکہ در آب گرم مثلاً آتش معیت با
آب دارد و آب معیت با آتش و شک نیے کہ ہر یکے
از ایشان متناہی است ورنہ لازم آید کہ یکے در

وحدت یعنی نصوص مقیدہ پر محمول کی جائیگی تو لامحالہ
نص مطلق مقید ہو جائیگی اور مطلق کی تقیید یہی نسخ و
تبدیل ہے اور یہی مذہب بھی ہے کہ مطلق کا اجرا
حالت اطلاق پر ہے اور مقید کا اجرا حالت تقیید پر اور
اسی سے معلوم ہوا کہ آیۂ قل ہو اللہ احد وجود غیر کو معدوم
کرنے کے لیے محکم ہے اور اور آیتیں جیسے لا الٰہ الا ہو اور
انما الٰہکم لواحد وغیرہ جو وحدت پر دلالت کرتی ہیں وجود
مثل کے معدوم کرنے کے لیے مفید اور محکم ہیں ان سے
وجود غیر کی معدومیت لازم نہیں آتی اور بقاعدہ علم کلام
توجیہ یہ ہے کہ اگر ہم وجود ذات کے ساتھ وجود غیر کا اثبات
کریں تو ذات حق میں تناہی لازم آوے جو محال ہے
اور اوس کا اعتقاد باعث گمراہی اگر یہ کہا جائے کہ وجود
غیر کے اثبات سے ذات میں تناہی کیونکر لازم آویگی تو
اوس کا جواب یہ ہے کہ تمام متکلمین اس امر پر متفق ہیں کہ دو
چیزوں میں مغایرت بغیر ایک کے دوسری سے
علیحدگی کے محال ہے کیونکہ غیر وہ ہیں جن میں باہم
علیحدگی ممکن ہو نیز دو ذاتوں کا حصول ایک
کی عدم تناہی سے جمع بین الضدین کو مستلزم ہے
جس کی تشریح یہ ہے کہ گرم پانی میں مثلاً آگ
کو پانی سے معیت حاصل ہے اور پانی کو آگ سے
اور بیشک ان میں سے ہر ایک متناہی ہیں ورنہ ایک کا

مکان دیگرے باشد و ذا جمع بین الضدین و نیز
لازم آید کہ یکے گردند و ذا اتحاد بین الضدین زیراکہ
اتحاد عبارت است از ارتفاع حد فاصل و برزخ
حاجز و شک نیست کہ این جا حد فاصل و برزخ حاجز
نیست مگر علتے کہ متصل بذات ہر یک است کما
قال تعالیٰ مرج البحرین دیگر آیت واعبدوا اللہ
ولا تشرکوا بہ شیئاً است طریقۂ توجیہ وے
آن ست کہ در کتب تفاسیر از ابن عباس مرویست
کہ ہر جا کہ در قرآن لفظ عبادة آید مراد از وے توحید
است و بر قاعدۂ اصول لا تشرکوا مطلق است
و شیئاً عام غیر مخصوص البعض پس معنی آیہ بمقتضائے
مقدمات ہمچنین باشند کہ یکے گوئید خدائے را و در
یگانگی شریک نیارید بوجہے از وجوہ و چیزے را شریک
وے نگردانید در امرے از امور و شک نیست کہ با اثبات
غیر لازم می آید مر بندہ را شریک و مر باری تعالیٰ را شریک
زیراکہ شرک در شرع عبارت است از اثبات شریک
و مراد از شریک آنکہ او را شرکت بود با دیگرے در
امرے از امور و چون وجود غیر اثبات یابد لا محالہ وے
شریک حق گردد در ذات و صفات و افعال چہ شرکت
در ذات عبارت است از وجود اثنینیت در دو ذات
مثلاً یکے گوید انا و دیگرے نیز و شرکت در صفات

دوسرے کی جگہ ہونا لازم آوے جو جمع بین الضدین
ہے اور یہ بھی لازم آوے کہ دونوں ایک ہو جائیں
جس کو اتحاد بین الضدین کہتے ہیں اس لیے کہ اتحاد
حد فاصل کے اوٹھ جانے کو کہتے ہیں اور درحقیقت یہان
کوئی حد فاصل ہے اور نہ برزخ حاجز مگر ایک ایسی علت
ہے جو ہر ایک کی ذات سے متصل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ ہے دوسری آیت یہ ہے کہ تم
اللہ کی عبادت کرو اور اوس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو
جس کی توجیہ یہ ہے کہ کتب تفاسیر میں حضرت ابن عباس
سے مروی ہے کہ کلام اللہ میں جہان لفظ عبادت آیا ہے
اوس سے توحید مراد ہے اور اصول کے قاعدے کی موافق
لا تشرکوا مطلق ہے اور شیئاً عام غیر مخصوص البعض تو آیت کے
معنے ان مقدمات کے مقتضے سے یہ ہونگے کہ خدا کو ایک
کہو اور اوس کی یکتائی مین کسی طرح کسی کو شریک نہ کرو اور
کسی امر مین کسی چیز کو اوس کا شریک نہ جانو اور وہ غیر اثبات
غیر سے بندے کے لیے شرک لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ
کے لیے شریک اس لیے کہ شرک سے شرعاً اثبات شریک مراد ہے
اور شریک سے مطلب یہ ہے کہ اوسکو دوسرے سے کسی امر مین
شرکت حاصل ہو اور جب وجود غیر ثابت ہو جائیگا تو لا محالہ وہ
حق کا ذات اور صفات اور افعال مین شریک ہوگا کیونکہ شرکت ذات
سے دو وجود کا پایا جانا مراد ہے مثلاً ایک انا کہے دوسرا بھی اور شرکت صفات

عبارت ست از حصول یک صفت در دو ذات
و شرکت در افعال عبارت است از صدور یک
فعل از دو ذات پس چون حق تعالے می گوید آنا
اگر دیگرے گوید آنا لامحالہ شریک گردد در ذات
ہمچنین در صفات و افعال - اگر کسے گوید شرک در
شرع عبارت است از اثبات شریک مر حق را در
صفت معبودی نہ اثبات مطلق شرک و شریک
گویم انحصار شریک باین معنی مقتضی تقیید نص است
و تخصیص وے و آیت مذکور از محکمات است و لا
تشرکوا نص مطلق است و شیئا عام غیر مخصوص البعض
و شک نے کہ تقیید نص مطلق و تخصیص عام غیر مخصوص البعض
بدلیل ظنی اخی نسخ است و نسخ المحکم لا یجوز
کما عرف آیت دیگر لیس کمثلہ شیء است و
توجیہ وے بر دو وجہ است اول آن کہ چون غیر
حق را وجود ثابت کنیم مثل حق لازم آید زیراکہ
مماثلت عبارت از اشتراک در صفات است
و چون وجود در وی ذات اثبات باید لامحالہ
صفات وے نیز ثابت باشند کہ وجود ذات
بے صفات محال است و شک نے کہ صفات
حیات و علم و غیر ذلک اند پس خواستہ کہ در وے این
صفات باشند لابد آن ذات مثل حق باشد و اگر

دو ذاتون مین ایک ہی صفت کا حاصل ہونا اور
شرکت افعال سے ایک فعل کا دو ذاتون سے
صادر ہونا مراد ہے تو جب حق انا کہتا ہے اگر دوسرا
بھی انا کہے تو لامحالہ ذات مین شریک ہوگا اسی طرح
صفات اور افعال مین بھی - اگر کوئی کہے کہ شرعًا
شرک سے حق کی صفت معبودی مین شریک کا
اثبات مراد ہے نہ اثبات مطلق شرک شریک اوس کا جواب
یہ ہے کہ شریک کا اس معنی مین منحصر کرنا آیت کو مخصوص
اور مقید کرنا ہے اور آیت مذکور آیات محکمات سے ہے
اور لا تشرکوا نص مطلق ہے اور شیئا عام غیر مخصوص البعض
اور واقعی نص مطلق کا مقید اور عام غیر مخصوص البعض
کا کسی دلیل سے مخصوص کرنا ہی نسخ ہے اور محکم کا منسوخ
کرنا ناجایز ہے جو بیان ہو چکا دوسری آیت لیس
کمثلہ شیء ہے اس کی توجیہ دو طرح پر ہے اول یہ
کہ جب غیر حق کا وجود ہم ثابت کرین گے تو حق کا مثل
لازم آوے گا اس لیے کہ مماثلت صفات مین شریک
ہونے کو کہتے ہین دوسرے جب ذات کا وجود ثابت
ہو جائے گا تو لامحالہ اوس کے صفات بھی ثابت
ہو جائین گے کیونکہ وجود ذات بلا صفات محال ہے اور
صفات بھی یہی حیات اور علم وغیرہ ہین تو جس ذات مین
یہ صفات پائے جائین گے وہ حق کا مثل ضرور ہوگی اور اگر

فی المثل نفی مماثلت آن با غیر حق تعالی ہمہ وجوہ
فرض کنیم نفی مماثلت در نفس وجود نتوانیم کرد اگر
کسے گوید کہ مماثلت عبارت از اشتراک در جمیع
صفات است گویم این ممکن نیست چہ درین ہنگام
ما بہ المفارقۃ غیر ما بہ المشاکلۃ شود زیرا کہ
میان افراد الماہیۃ ما بہ المشاکلۃ ماہیت باشد و
ما بہ المفارقۃ تعین و شک نے کہ تعین صفت است
کما عرف فی مبادی اصول الکلام پس ثابت
شد کہ برای مماثلت اشتراک در جمیع صفات
شرط نیست و نیز گویم در زید مثل اسد مثل اسد نیست
در مماثلت مگر در یک صفت شجاعت اگر کسے گوید
کہ مماثلت در جمیع صفات شرط نیست پس چرا
در صفات ذاتیہ کہ عبارت است از اشتراک در تمام
ماہیت شرط نمی گیری چنانچہ در طوالع گفتہ
الغیران ان اشترکا فی الماهیة فمثلان
و چون حمل مماثلت باین معنی کنند حق را مثل
لازم نیاید زیرا کہ ہیچ یک از مخلوقات مشارک
نیست مر حق را در تمام ماہیت گویم در قرآن و احادیث
و کلام فقہا و تراکیب بلغا بمعنے مثل علی الاطلاق
یافتم پس تقیید مثل باین معنی کہ متکلمان مے گویند
مجرد اصطلاح است و اصطلاح قومے حجت نگردد

مثل ہین اوس غیر کی مماثلت کی نفی حق کے ساتھ
من کل الوجوہ ہم فرض بھی کر لین تو نفس وجود مین مماثلت
کی نفی ہم نہین کر سکتے اگر کوئی یہ کہے کہ مماثلت سے
مراد کل صفات مین شریک ہونا ہے تو مین کہونگا کہ یہ
ناممکن ہے کیونکہ اُس وقت ما بہ المفارقت غیر ما بہ المشاکلت
ہو گی اس لیے کہ افراد ماہیت مین ما بہ المشاکلت ماہیت
ہو گی اور ما بہ المفارقت تعین اور بے شک تعین صفت ہے
جیسا کہ مبادی اصول کلام مین جانا گیا پس ثابت ہوا کہ مماثلت
کے لیے تمام صفات مین اشتراک مشروط نہین نیز زید
مثل اسد مین مین کہونگا کہ زید مماثلت مین اسد
کا مثل نہین ہے بجز ایک صفت شجاعت کے اگر کوئی
کہے کہ جب مماثلت کل صفات مین شرط نہین تو
صفات ذات مین جس سے تمام ماہیت مین اشتراک
مراد ہے شرط کیون نہین کیجاتی ہے چنانچہ طوالع
مین ہے کہ دو غیر اگر ماہیت مین مشترک ہون تو وہ
دونون مثل ہین اور جب مماثلت کو اس معنی پر قیاس
کرینگے تو حق کا مثل لازم نہ آویگا اسلیے کہ مخلوقات مین
کوئی بھی تمام ماہیت مین حق کا شریک نہین مین کہونگا کہ قرآن
اور احادیث اور کلام فقہا اور صلحیان بلاغت کی ترکیب مین مینے
مطلقًا مثل کے معنے پائے ہین تو مثل کو اس معنی سے جو متکلمین کہتے ہین مقید کرنا
صرف اصطلاح ہی ہے اور کسی قوم کی اصطلاح دوسری قوم کے لیے حجت نہین

برقوے دیگر۔ وجہ دوم آن کہ لیس کمثلہ شیء از
آیات محکمات است و مثل مطلق است و شیء عام
غیر مخصوص البعض پس اگر مماثلت را مقید گردانم
بقید اشتراک در جمیع صفات یا در تمام ماہیت لامحالہ
نص مطلق مقید گردد و عام غیر مخصوص البعض مخصوص
شود و شک نیست کہ تقیید نص مطلق و تخصیص عام
بدلیل متراخی نسخ است و نسخ المحکم لایجوز آیت
دیگر کل شیء هالک الا وجهه مراد از وجہ
باتفاق جمہور ذات است و در لغت بمعنے روئے
و ہلاک نیستی است و ہالک نیست را گویند سوق
این کلام چون سوق زید قائم است پس مفہوم
از وے چنان باشد کہ ہر چہ غیر حق است نیست
است و ہست نیست مگر حق اگر کسے پرسد کہ ہلاک
از روے لغت نیستی است ولیکن نہ نیستی مطلق بلکہ
نیستی کہ بہ موت و فنا ہست و شک نیست کہ موت
و فنا سبقت وجود تقاضا می کند گویم الوجود بین
العدمین کطہر المتخلل بین الدمین وجود اشیاء
بخود نیست و اشیا ازین رو کہ قیام آنہا بخود نیست
وجود ندارند وجود آنہا ازان رو است کہ قیام
بحق دارند و شک نیست کہ چنین وجود را ارباب
شہود وجود نشمارند کما قال العارف الربانی

ہوتی دوسری یہ وجہ ہے کہ لیس کمثلہ شیء آیات محکمات
سے ہے اور مثل مطلق ہے اور شئے عام غیر
مخصوص البعض پس اگر ہم مماثلت کو اشتراک
تمام صفات یا تمام ماہیت کی قید سے مقید کر دیں
تو لامحالہ نص مطلق مقید ہو جائیگی اور عام غیر مخصوص البعض
مخصوص ہو جائیگا اور بے شک نص مطلق کی تقیید
اور عام کی تخصیص بھی از روئے دلیل نسخ ہے اور
نسخ محکم جائز نہیں تیسری آیت کل شیء هالک
الا وجهه وجہ سے باتفاق جمہور ذات مراد ہے اور
لغت میں چہرہ کے معنے ہیں اور ہلاک سے مراد نیستی
ہے اور ہالک معدوم کو کہتے ہیں اور اس کلام کا طریقہ
بھی زید قائم کی طرح ہے تو اوس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق
کے سوا ہر چیز معدوم ہے بجز حق کے کوئی موجود نہیں اگر
کوئی پوچھے کہ ہلاک کے معنے لغت میں نیستی کے ہیں لیکن
نیستی مطلق نہیں بلکہ نیستی بمعنی موت اور فنا اور اس میں
شک نہیں کہ موت اور فنا وجود کی سابقیت کا تقاضا
کرتی ہے تو میں کہونگا کہ وجود بین العدمین طہر متخلل
بین الدمین کی طرح ہے اشیا کا وجود اپنے آپ سے
نہیں اور اشیاء بوجہ قائم بذاتہ نہ ہونے کے وجود
نہیں رکھتی ہیں انکا وجود اس سبب سے ہی کہ وہ حق سے قائم ہیں
اور ایسے وجود کو ارباب شہود وجود شمار نہیں کرتے چنانچہ عارف

اوحد الدین الکرمانی ؎ چیزیکه وجود او بخود
نیست ٭ هستیش نهادن از خرد نیست ٭ هستی که بحق
قیام دارد ٭ او نیست ولیکه نام دارد ٭ ظهور حق باشیا
است و قیام اشیا بحق مانند ظهور آب به حباب و
قیام حباب به آب والیه المرجع والیه المآب و هم
درین مقدمه بخاطر توان داشت که وحدت و تعالی
هم باسم واحد است و هم به اسم احد و فرق میان هردو
آنکه احد اطلاق کرده می شود در حق بحسب الذات
فقط بلا اعتبارات نسب لاحقه حق و واحد اطلاق
کرده می آید بر او تعالی به اعتبار نسبت وحدت که
از جمله صفات است بر عین آن ذات همچنین لاحق
می شوند با واحد نسبت غیر متناهیه مثلاً گویند الواحد
نصف الاثنین وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وغیر ذلك و وحدت گاهی عین شی بود از جمیع
وجوه و گاهی عین من وجه و گاهی غیر من جمیع الوجوه
پس اول مثل وحدت حضرت وجود است من
حیث الذات که ازان لفظ احد مشتق است و ثانی
مثل حضرت وجود است من حیث انها صفة من
الصفات که من وجه عین است و من وجه غیر و
ازان لفظ واحد مشتق است و سوم مثل وحدت انواع
اعداد چنانکه اثنین عدد دو واحد است و ثلاث نیز پس

ربانی اوحد الدین کرمانی کا ارشاد ہے ؎ جس چیز کا
خود وجود نہین اوس کو ہست کہنا خلاف عقل ہے ٭
جو ہستی کہ حق سے قائم ہے ٭ وہ خود ہستی نہین مگر اسم
ہستی سے موسوم ہے ظہور حق اشیا سے اور قیام
اشیا حق سے ہے جیسے پانی کا ظہور حباب سے اور حباب
کا قیام پانی سے اوسی کی طرف رجوع اور ٹھکانا ہے
اسی مقدمہ مین یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حق کی وحدت
اسم واحد سے بھی ہے اور اسم احد سے بھی ان مین فرق
یہ ہے کہ لفظ احد کا اطلاق حق پر صرف بحیثیت ذات
کے ہوتا ہے بلا اعتبار اون نسبتون کے جو حق سے
لاحق ہین اور واحد کا اطلاق حق پر آتا ہے باعتبار نسبت
وحدت کے جو منجملہ صفات ہے عین اوسی ذات پر اسی
طرح واحد کے ساتھ نسبت غیر متناہیہ بھی لاحق ہوتی
ہین مثلا کہتے ہین کہ واحد دو کا نصف اور تین کا تیسرا
حصہ اور چار کا چوتھا حصہ وغیرہ ہے اور وحدت کبھی تمام وجوہ
سے عین شی ہوتی ہے اور کبھی ایک وجہ سے عین اور دوسری وجہ
سے غیر اور کبھی تمام وجوہ سے غیر ہوتی ہے پس اول مثل وحدت
حضرت وجود کی ہے بحیثیت ذات جس سے لفظ احد مشتق ہے
اور دوسری مثل وحدت حضرت وجود کی ہے بحیثیت صفات
جو ایک وجہ سے عین اور دوسری وجہ سے غیر ہے اور لفظ واحد اسی سے مشتق
ہے تیسری مثل وحدت اقسام اعداد کی ہے جیسے دو بھی ایک عدد ہے اور تین بھی

هریکی ازینها نوع واحد است که ممتاز است یکی
از دیگری بخصوصیت لاحقه و خاصهٔ خود و همین وحدت
است که عارض اجناس و اشخاص نیز میشود و نیز
در احد مبالغتی است که در واحد نیست زیراکه احد
صفت مشبه است و واحد اسم فاعل و شک نیست
که صفت مشبه را دلالت بر ثبوت و استمرار است و
اسم فاعل را دلالت بر حدوث و انتقال و لهذا در شرع
اطلاق اسم احد بر الله خصوصا آید از اطلاق واحد بر
وی چه واحد جاری می شود بر اسم الله و اله نیز
هو الله الواحد القهار و الهکم اله واحد اما
اسم احد جاری نمیشود دیگر بر اسم الله جاء هو الله احد
و لم یجئ الهکم احد و بعضی از اهل تحقیق گفته اند
که واحد مقتضی نفی مثل است و احد مقتضی نفی غیر
چراکه استعمال واحد بمعنی نفی مثل آمده بخلاف احد
اهل عرب گویند فلان واحد زمانه ای لا مثل
له و نگویند فلان احد زمانه بهذا المعنی و نیز
گفته اند که اسم واحد چون مقارنت یابد باسم قهار
مقتضی نفی غیر بود نحو قوله تعالی لمن الملک
الیوم لله الواحد القهار ازینجاست که هرجا اسم
واحد بر اسم الله در قرآن آمده بی مقارنت اسم
قهار نیامده و وحدت را دو اعتبار اند کرده که خوب

قوان مین سے ہر نوع واحد ہے جو ہر ایک دوسرے
سے اپنی خصوصیت خاصۂ لاحقہ سے ممتاز ہے اور
یہی وحدت اجناس اور اشخاص مین بھی عارض ہوتی
ہے نیز لفظ احد مین ایک قسم کا مبالغہ ہے جو واحد مین
نہین اسلیے کہ احد صفت مشبہ ہے اور واحد اسم فاعل
صفت مشبہ ثبوت اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اور اسم
فاعل حدوث اور انتقال پر اسلیے شرع مین اسم احد
کا اطلاق خصوصًا خداوند تعالی پر بہ نسبت واحد کے
اطلاق سے کہ واحد کا اطلاق اللہ اور الہ دونون پر ہوتا
ہے جیسے ہو اللہ الواحد القہار اور الہکم الہ واحد اور
اسم احد کا اطلاق اللہ کے سوا کسی پر نہین آتا ہو اللہ احد
آیا ہے الہکم احد نہین آیا اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے
کہ واحد نفی مثل کو مقتضی ہے اور احد نفی غیر کو کیونکہ واحد
کا استعمال نفی مثل کے معنے مین آیا ہے بخلاف احد کے
اہل عرب کہتے ہین فلان واحد زمانہ ای لا مثل لہ نہین
کہتے کہ فلان احد زمانہ اور بعض کہتے ہین کہ اسم واحد جب اسم
قہار کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ نفی غیر کا مقتضی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا
ارشاد ہے کہ کس کے لیے آج کے دن بادشاہی ہے خدای غالب یکتا
کے لیے اس لیے جہان کہین اسم واحد اور اسم اللہ
قرآن مین آیا ہے بغیر اسم قہار کے نہین آیا ہے اور
وحدت کے دو اعتبار ہین ایک وحدت کا مکرر ہونا جو خوب

کثرت است و اعتبار منع الانقسام و وحدت صرفه
را دو اعتبار اند اعتبار تجرد و اعتبار تلبس پس وحدت
به اعتبار تجرد از جمیع قابلیات مرتبهٔ احدیت است
و به اعتبار تلبس به قابلیات مرتبهٔ وحدانیه فهما
متنسبان من ثالث الوحدة چه که احدیت که
مرتبهٔ اطلاق است یعنی احدیت ذاتیه و احدیت
مطلقه ظاهر شد از وحدت کالوحدانیة فتدبر
و تشکر مقدمهٔ پنجم بدان که وجود واجب زائد
بر وی نیست بلکه عین اوست و دلیلش آن که اگر وجود
زائد بودی باید که ذات من حیث هی فی حد ذاته
مع قطع النظر عن العوارض نه موجود بودی نه معدوم
و هر چه این چنین است ممکن است زیرا که اتصاف
وجودش یا بسبب ذات است و این محال است چه که
الشیء ما لم یوجد لا یوجد پس لازم آید تقدم
آن بالوجود و هذا خلف و یا بسبب غیر بود پس معلول
بود و واجب نماند اگر کسی گوید که واجب نزد ما
عبارت است از اقتضاء ذات مر وجود را پس هرگاه
ذات مقتضی وجودش واجب گردید فلا یحتاج
الی العلة و این واجب بود نه ممکن و تقدم شیء علی
نفسه نیز لازم نیاید گوییم که در میان علت و اقتضاء
فرق صرف در عبارت است پس چون مقتضی

کثرت ہے دوسرے اعتبار منع انقسام اور وحدت صرفہ
کی دو اعتبار ہیں اعتبار تجرد اور اعتبار تلبس تو وحدت با اعتبار
کل قابلیات سے تجرد کے مرتبہ احدیت ہی اور با اعتبار تلبس
اور قابلیات کی مرتبۂ وحدانیہ اور یہ دونوں اسی وحدت سے
نکلے ہیں کیونکہ احدیت جو مرتبۂ اطلاق ہی یعنی احدیت
ذاتیہ و احدیت مطلقہ وحدت سے ظاہر ہے جیسے وحدانیت
پس غور کرو اور شکر کرو پانچواں مقدمہ وجود واجب
ذات پر زائد نہیں بلکہ عین ذات ہے جسکی دلیل یہ ہے
کہ اگر وجود زائد ہوتا تو چاہیے تھا کہ ذات بحیثیت ذات
اپنی حد ذات میں عوارض سے قطع نظر کرکے نہ موجود
ہوتی نہ معدوم اور جو چیز ایسی ہو وہ ممکن ہے اس لیے
کہ اوس کے وجود کا اتصاف یا اپنی ذات سے ہے تو
یہ محال ہی کیونکہ شی جب تک موجود نہو گی پائی نہ جائیگی
تو اس سے اوس کا تقدم وجود سے لازم آویگا یہ خطا ہے
یا بسبب غیر کی ہو تو وہ معلول ہوگا واجب نہ رہیگا اگر کوئی
کہے کہ واجب ہمارے نزدیک ذات کی اقتضاء وجود سے مراد
ہے تو جب ذات مقتضی وجود ہوئی واجب ہو گئی تو اپنی
علت کی محتاج نہ رہی اور یہی واجب ہے نہ ممکن اور
شئے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا بھی لازم نہ آوے گا
تو میں کہوں گا کہ علت اور اقتضاء میں صرف
عبارت کا فرق ہے تو جب شئے وجود کا مقتضی ہو گا

وجود خود شد کان علة لنفسه فیلزم المحذور و اگر
پرسی که اقتضا معنی ندارد بجز آن که لا یمکن ان
لا یکون موجوداً الا ان یکون هناک تاثیر
و تاثر گویم عدم امکان یا ذاتی ست یا بواسطۂ غیر
در صورت اول ذات علت خواهد بود و لا معنی لا
ما یکون امتناع العدم بالنظر الی ذاته و در ثانی
احتیاج الی الغیر لازم خواهد آمد پس واجب نخواهد ماند
لاجرم لازم آید که واجب علت لنفسه بود و بر تقدیر
بودن آن عین وجود بضرورت آنکه امتناع عدمش
برائے ذات ویست چرا که می توانم گفت که در صورت
عینیت وجود اتصافی نیست و را بدان معنی امتناع
عدمه لذاته انه هو الوجود المتاکد پس ثابت شد
که واجب همان وجود بحت است قائم بذاته مجرد
از جمیع نسب و امتیازات و در اعتبارات ذات
مع القید واجب لذاته نیست بل لغیره و هو ذات
البحت و نیز اگر وجود زائد بر ذات باشد اتصاف
ذات بوجود معلل خواهد بود و حینئذٍ اگر ذات خود باشد
لازم آید تقدم اتصاف ذات بر وجود ذات زیرا که
عقل حاکم است بدآن که ایجاد فرع وجود است
و اگر وجود سابق عین وجود لاحق باشد تقدم
شئ بر نفس لازم آید و اگر غیر بود نقل کلام با تصاف

تو اپنی ذات کی علت ہوگا یہ خلاف قیاس ہی اگر تم
کہو کہ اقتضا کے معنے بجز اسکے اور کچھ نہین کہ یہ ممکن
نہین ہی کہ شئی موجود نہ ہو مگر وہان اوسکی تاثیر اور تاثر
موجود ہو تو مین کہتا ہون کہ عدم امکان یا ذاتی ہے یا
بواسطۂ غیر پہلی صورت مین ذات علت ہوگی جس کا
مطلب بجز اسکے کچھ نہین کہ بلحاظ عدم اوسکی ذات کے
ممتنع ہو اور دوسری صورت مین غیر کی احتیاج لازم آویگی
تو واجب واجب نہین رہیگا لہذا لازم آویگا کہ واجب اپنی
ذات کی علت ہو بسبب اوسکے عین وجود ہونیکے اس لیے
کہ امتناع عدم اوسی کی ذات کے واسطے ہے کیونکہ مین
کہہ سکتا ہون کہ عینیت وجود کی صورت مین وہ اوس سے
متصف نہین اور امتناع عدم لذاتہ کے یہ معنی ہین کہ وہ
وجود موکد ہی پس ثابت ہوا کہ واجب ہی وجود بحت قائم
بذاتہ اور کل نسب و امتیازات سے مجرد ہی اور اعتبارات مین
ذات مع القید واجب لذاتہ نہین ہی بلکہ لغیرہ ہی اور وہی
ذات بحت ہی نیز اگر وجود ذات پر زائد ہو تو اتصاف
ذات بوجود معلل ہوگا اور یہان اگر ذات خود ہو تو تقدم
اتصاف ذات وجود ذات پر لازم آویگا کیونکہ عقل
اس بات کا حکم کرتی ہی کہ ایجاد وجود کی فرع ہے اور اگر
وجود سابق وجود لاحق کا عین ہو تو شئی کا تقدم
ذات پر لازم آویگا اور اگر غیر ہو تو وہ غیر متصف

آن غیر بوجود کنیم که تسلسل در وجودات لازم آید
کما تشهد به الفطرة السلیمة و مدققان تصوف
ازین جا گویند که وجود حق عین ذات اوست
این قدر بضرورت وقت املا کرده شد دیگر از کتب
ورسائل صوفیه باید جست مقدمه ششم ضرور
است که وجود حقیقی فی حد ذاته لطیف محض باشد
ای فی نفسه محدود نه باشد یعنی چنین نمی تواند شد
که در بعض مراتب وجودیه حقیقیه درماند و از دیگر مراتب
وجودیه حقیقیه بمباینت و مزایلت ممتاز گردد زیراکه
وجود حقیقی اگر چنین لطیف نباشد ضرور است که بقول
المعدوم المعدم لا یوجد در دیگر مراتب وجودیه حقیقیه
غیر وے یافته شود و غیر وی فی نفسه معدوم است
پس ثابت شد که وجود حقیقی از قبیل جواهر مصطلحه
حکما و متکلمین نبوده چه هر یکے را از انها حدیست که
بیرون از ان قدم زدن نمی تواند مثلاً انسان
فرس نیست و فرس غنم نے و جان چیزے دیگر است
و بے جان امرے دیگر و وجود حقیقی همه را شامل
و محیط است و نیز توان رسید که وجود حقیقی در نفس
ذات خود متحقق است ورنه ترجیح بلا مرجح در امور غیر ارادیه
لازم آید و این بالبداهة محال است و مستلزم
اجتماع النقیضین چه در مرتبه که مساوات اقتضا و

بوجود ہوگا جس سے وجودات مین تسلسل لازم آویگا
جس کی گواہی عقل سلیم دیتی ہے اور محققین تصوف
یہین سے کہتے ہین کہ وجود حق عین ذات ہے اس قدر
بضرورت وقت لکھا گیا اسکے علاوہ صوفیہ کی کتابون
اور رسائل مین ڈھونڈہنا چاہیے چھٹا مقدمہ وجود حق
کے لیے ضروری ہے کہ وہ فی حد ذاتہ لطیف محض ہو
یعنی فی نفسہ محدود نہو یعنی ایسا نہین ہوسکتا کہ بعض
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین رہکر دیگر مراتب وجودیہ حقیقیہ سے
علیحدہ و ممتاز ہو اس لیے کہ وجود حقیقی اگر ایسا لطیف نہو تو اس
قول کے موافق کہ معدوم موجود نہین ہوتا ضروری ہے کہ دیگر
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین اوسکا غیر پایا جائے اور اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی جواہر مصطلحہ
حکما و متکلمین کی طرح نہین ہے کیونکہ اون جواہر سے ہر
ایک کی ایک حد ہے جس سے وہ باہر قدم نہین رکھ سکتا
مثلاً انسان گھوڑا نہین اور گھوڑا بکری نہین جاندار
چیز ہی اور بے جان اور چیز اور وجود حقیقی سب کو محیط اور
شامل ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ وجود حقیقی اپنے
نفس ذات مین ثابت ہے ورنہ امور غیر ارادیہ مین ترجیح
بلا مرجح لازم آئیگی جو بداہتہً محال ہے اور
دو مخالف چیزون کے اجتماع کو مستلزم
ہے - کیونکہ جس مرتبے مین اقتضا اور

عدم اقتضائے وجود معروض نفس مساوات لامساوات
کہ ہما ازان لازم می آید چنانکہ وجود حقیقی مستفاد
از غیر خودش باشد حالانکہ غیرش فی نفسہ معدوم است
و تقدم الشیٔ علی نفسہ بالبداہت باطل است
و بجہت انتفائے غیر و بطلان ہمچہ تقدم احتمال
تسلسل عددی نیز ناجایز پس ثابت شد کہ
وجود حقیقی را علتے نیست و نہ آن مسبوق بالعدم است
ورنہ گاہے متحقق فی الواقع نہ شدے مقدمہ ہفتم
باید دریافت کہ ہر ماہیتے کہ غیر وجود حقیقی ست
بسبب ذات خود یعنی بدون علاقہ حضرت وجود
از عرصہ گاہ خارج بالضرورت و بالاتفاق معدوم
محض است و ظاہر کہ معدوم محض مبدأ اثرے از
آثار خارجیہ نمی تواند شد ورنہ آن معدوم نہ باشد
پس امرے کہ در حکمت و نیز در عرف آن را واقع و
نفس الامر میگویند از وجود حقیقی خالی نمی تواند شد
زیرا کہ واقعیت خارجیہ و تحقق نفس الامری خود از
وجود خبر می دہد بدین گونہ کہ اگر آنجا عدم فرض
کردہ شود وجود و لاوجود معًا صادق آیند و این
بدیہی البطلان است بالاتفاق چہ عدم محض
عبارت است از نہ بودن ہیچ اثرے از وجود
در واقع پس موجودیت آن کہ مقدم ترین آثار وجود

عدم اقتضائے وجود کی مساوات نقیض کی جائیگی تو
لامساوات کا ہونا بھی لازم آئیگا اور چاہیے کہ وجود
حقیقی اپنے غیر سے مستفاد ہو حالانکہ اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے اور شی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا
بداہتہً باطل ہے اور بوجہ انتفائے غیر اور ایسے تقدم کے
باطل ہونے کے تسلسل عددی کا احتمال بھی ناجائز
تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی کے لیے کوئی علت نہیں اور
نہ وہ مسبوق بالعدم ہے ورنہ واقع مین کبھی ثابت نہ ہوتا
ساتوان مقدمہ جاننا چاہیے کہ جو ماہیت کہ وجود
حقیقی کی بحیثیت اپنی ذات کے غیر ہے یعنی بغیر تعلق
حضرت وجود کے عالم خارج مین وہ بداہتہً اور بالاتفاق
معدوم محض ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ معدوم محض آثار
خارجیہ سے کسی امر کا مبدء نہین ہو سکتا ورنہ وہ معدوم
ہی نہ ہوتا تو جس امر کو حکمت نیز عرف مین واقع و نفس الامر
کہتے ہین وہ وجود حقیقی سے خالی نہین ہو سکتا اس لیے
کہ ثبوت واقعیت خارجیہ و نفس الامر خود وجود کی خبر دیتا
ہے اس طرح پر کہ اگر وہان عدم فرض کیا جائے تو وجود
اور لاوجود دونون ساتھ ہی صادق آوین اور یہ
بداہتہً بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عدم محض سے
مراد کسی اثر وجودی کا واقع نہ ہونا ہے پس
اوس کی موجودیت جو مقدم ترین آثار وجود ہے

است ہیچ معنے ندارد وازین جا ست مسئلہ حکمت
حقیقیہ کہ العدم لا یوجد فافہم۔

بے معنے ہوگی اور حکمت حقیقیہ کا مسئلہ کہ عدم موجود
نہین ہوتا۔ اسی جگہ سے ہے پس اس کو سمجھو۔

قولہ وانّ ذالک الوجود لیس لہ شکلٌ ولا حدٌّ ولا حصرٌ

اقول و بہ تحقیق آن وجود بحت وہستی صرف را
در مرتبۂ اطلاق نہ شکلے است و نہ حدے و نہ حصرے
ہمین مرتبہ را مرتبۂ لا بشرط گویند و بشرط لا مرتبۂ
اطلاق مشہور و بہ شرط مرتبۂ تقیید بہ ظلال و تکثرات
و اندراج در کل و شکل در لغت بمعنی مانند و در اصطلاح

مین کہتا ہون کہ در حقیقت اوس وجود بحت اور ہستی صرف
کے لیے مرتبۂ اطلاق مین نہ کوئی شکل ہے اور نہ کوئی حد
اور نہ حصر اور اسی مرتبہ کو لا بشرط شے کہتے ہین اور بشرط
لا شے مرتبۂ اطلاق مشہور ہے اور بشرط شے مرتبہ تقیید
مع ظلال اور تکثرات اور اندراج در کل اور شکل کے معنی

ھو الھیئۃ الحاصلۃ للجسم بسبب احاطۃ

لغت مین مانند کے ہین اور اصطلاح مین ہیئت

حد واحد بالمقدار کما فی الکرۃ او حدود

حاصلہ جسمیہ ہے بسبب احاطۂ حد واحد مین مقدار کی ساتھ

کما فی المضلعات من المربع والمسدس انتہی

احاطہ کی جیسے کرہ یا حدود مین جیسے مضلعات مین مربع اور

کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف الجرجانی
و نہ بودن شکل بسبب نہ بودن جسمیت او تعالی است
و این ظاہر و باہر است و اما نہ بودن حد پس مراد
ازان یا لا تقف عند حدّ است یا بمعنے تعریف
و این ہر دو نمی تواند شد چرا کہ واجب تعالے از
کمیات و متکممات ہر دو منزہ است و نیز بسیط ذہنی

مسدس اسی طرح تعریفات میر سید شریف جرجانی مین ہے
اور شکل نہ ہونا بسبب باریتعالی کی جسمیت نہ ہونے کے
ہے جو بخوبی ظاہر ہے لیکن حد نہ ہونا تو اس سے مراد
یا لا تقف عند حدّ ہے یا بمعنے تعریف اور یہ دونون
نہین ہو سکتے کیونکہ واجب تعالی کمیات اور متکممات
دونون سے منزہ ہے نیز بسیط ذہنی و خارجی ہے

و خارجی ست فاذا حُدَّ والحد مرکب فاین
البساطۃ و نفی حصر نیز ازین تقریر واضح و لائح است
چہ کہ حصر مقتضی عددیت است و آن این جا
نیست و اما معرفت حضرت الوجود منزہ از جملہ قیود پس

پس جب محدود کیا گیا اور حد مرکب ہے تو بساطت
کہان رہی اور نفی حصر بھی اس تقریر سے ظاہر
ہے کیونکہ حصر عدد ہونے کو مقتضی ہے اور وہ یہان
ہے نہین اور معرفت حضرت الوجود منزہ از قیود کی بارہ مین

لہ یعنی جس کی حد معروف نہین ۱۲

وران دو قسم مردمان اند یکی صاحب البحث
والافکار که ایشان را حکما و علما خوانند دیگری
ارباب الکشف والابصار که ایشان را عرفا
و اولیا خوانند اما اہل بحث و نظر بہ ترکیب مقدمات
و تقریر حجج و ادلہ بنظر استدلال و یقین بمطالب حقیقی
حاصل می نمایند کتب ایشان معروف و طرق اینہا
مشہور اند از وجود ممکن بر وجود واجب استدلال
میکنند و از خلق بخالق سیر وند اگرچہ این طریقہ محمود است
ولیکن از انجا کہ از نور فیض خالی ست صاحب این
طریقہ واجب را چہ شناسد و حاصل آن بہ غایت
جز حیرت مذموم چیزے دیگر نبود و حیرت بر دو گونہ
است حیرت نظار و حیرت اولی الابصار اول
مذموم ست چہ از تصادم تشکوک و تعارض ادلہ
خیزد و حیرت اولی الابصار محمود است چہ از توالی
تجلیات و تتالی بارقات مشاہدہ وحدانیت و
الوہیت و احکام و عجائب ربوبیت دست دہد
رب زدنی فیک تحیرا اشعر ہمین حیرت است
اما اہل کشف و بصیرت بہ تفریغ محل و تصفیہ باطن و
تخلیہ تخیل و کمال تبتل و دوام توجہ بہ منتہائے
مقصود خود برسند و ہو الوصول الی معرفتہ اللہ
و لقائہ و این را اہل سلوک صراط مستقیم گویند

دو گروہ ہین ایک صاحب بحث و فکر جن کو علما و حکما
کہتے ہین دوسرے صاحبان کشف جن کو عرفا و اولیا
کہتے ہین - اہل بحث و نظر مقدمات کی ترکیب اور
حجتون کی تقریر اور دلیلون پر نظر رکھکر مطالب حقیقی
کا یقین حاصل کرتے ہین ان لوگون کی کتابین معروف
اور طرق مشہور ہین وجود ممکن سے وجود واجب پر
استدلال کرتے ہین اور خلق سے خالق کی طرف جاتے
ہین اگرچہ یہ طریقہ عمدہ ہے لیکن چونکہ نور فیض سے خالی
ہے اس لیے اس طریقے والا واجب کو کیا پہچان سکتا
ہے آخر مین حیرت مذموم کے سوا اوس کا انجام کچھ
نہین ہوتا اور حیرت کی دو قسمین ہین حیرت نظار
اور حیرت اولی الابصار اول مذموم ہے کیونکہ وہ
دلیلون کے تباین اور تشکوک کے تخالف سے پیدا
ہوتی ہے اور حیرت اولی الابصار محمود ہے کیونکہ وہ
تواتر تجلیات مشاہدہ وحدانیت والوہیت و احکام و
عجائب ربوبیت سے حاصل ہوتی ہے رب زدنی
فیک تحیرا اسی حیرت کی طرف اشارہ ہے اور اہل
کشف و بصیرت فراغت قلب اور صفائے باطن اور یکسوئی
خیالات اور کمال انقطاع اور دوام توجہ سے اپنے منتہا
مقصود پر پہونچتے ہین اور یہی اللہ کی معرفت اور پہونچنا اللہ کا
یہی وصل کی ملاقات ہے اور اسیکو اہل سلوک صراط مستقیم کہتے ہین

و طریقهٔ پیغمبران همین است و اشرف و اکمل این
طریق در ملل ملت حنیفی و دین مصطفوی است ظلمات
اکوان و تقلبات حدثان درین طائفه اثر نکرد
بر طهارت فطرت مانده اند و از ظلمات حدثان
گذشته به لجهٔ دریای وحدانیت رسیده اند و لیکن
درین طریقه خطرها بسیار است و مهالک بے شمار
چه خطرات و وساوس و ورطات هواجس و تسویلات
باطله و تخیلات فاسده سالک را در بیابان طلب
حیران و سرگردان دارد و افسد مفاسد آنکه به اندک
نمایشی کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء
از راه رفته دست از طلب بدارد حتی اذا جاءه
لم یجده شیئا و بعد از اطلاع بصورت حال حاصلش
غیر حسرت و وبال نه باشد نعوذ بالله من ذالک

اور پیغمبرون کا طریقہ بھی یہی ہے اور ان طرق و ملل
مین سب سے کامل و بزرگ ملت حنیفی و دین مصطفوی
ہے عالم کی تاریکیون اور حدوث کے تغیرات نے
ان لوگون پر کوئی اثر ہی نہین کیا وہ اپنی پاک طبیعت
ہی پر رہے اور ظلمات حدوث سے گذر کر دریاے وحدانیت
مین مستغرق ہو گئے لیکن اس طریقے مین بہت سے خطرات
و مہلکات مثل خطرات و خیالات فاسدہ و وساوس
وغیرہ کے ہین جو سالک کو بیابان طلب مین حیران
و سرگردان رکھتے ہین جن مین سب سے بری
یہ بات ہے کہ تھوڑی سی نمایش مین مثل سراب
کے جسے پیاسا پانی سمجھتا ہو سالک بھٹک کر طلب سے دست بردار
ہو جاتا ہی یہانتک کہ جب اسکے قریب جاتا ہے تو اسکو کچھ نہین پاتا اور موجود
حالت سے مطلع ہونیکی بعد اسکو حسرت و وبال کے سوا کچھ حاصل نہین نعوذ باللہ

قوله و مع هذا ظهر و تجلی بالحد و الشکل

اقول و با این همه ظاهر شد و تجلی فرمود در مراتب
تنزلات بهر شکل و بهر حد شیخ عبد الکریم جیلی در چهل
مواطن می نگارد الکلمة الثامنة والعشرون
فی التجلی و هو عبارة عن ظهور الحق بمعاینة
ما یعلمه من الله تعالی والتجلیات کثیرة
لا تحصی و یجمعها اصول اربعة هی تجلیات
الافعال و تجلیات الصفات و تجلیات الاسماء

یعنی باین ہمہ حق مراتب تنزلات مین ہر شکل اور حد مین ظاہر
اور متجلی ہوا شیخ عبد الکریم جیلی چہل مواطن مین لکھتے
ہین کہ اٹھائیسوان کلمہ تجلی کے بیان مین جو عبارت
ہے ظہور حق سے بمعاینہ اوس چیز کے جس کو وہ اللہ
سے جانتا ہے اور تجلیات اگرچہ بے شمار ہین
مگر چار اصول پر جمع کیے گئے ہین تجلیات
افعال تجلیات صفات تجلیات اسماء

وتجلیات الذات - انتهی و در جامع الاصول
است که تجلی عبارت از چیزیست که ظاهر شود برای
قلوب از انوار غیوب و صاحب مفاتیح الاعجاز
شرح گلشن راز می طرازد تجلی که ظهور حق است به
دیدهٔ دل پاک از روی کلیت بر چهار گونه است
آثاری و افعالی و صفاتی و ذاتی آثاری آن است
که بصور جسمانیات که عالم شهادت است از بسائط
علوی و سفلی و مرکبات بهر صورت حضرت حق
را بیند و در عین رویت بجزم داند که حضرت
حق است این را تجلی آثاری خوانند و از جمیع
تجلیات آثاری تجلی صوری یعنی در صورت
انسان مشاهده نمودن اعلی و اتم است افعالی
آن است که حضرت حق بصفتی از صفات فعلی که
صفات ربوبیت اند متجلی شود و اکثر آن است که
تجلیات افعالی متمثل به الوان متلونه نماید یعنی حق
را بصورت نور سبز و کبود و سرخ و زرد و سپید بیند
وصفاتی آنکه حضرت حق بصفات سبعهٔ ذاتیه
اعنی حیوة و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام
متجلی شود و گاه باشد که تجلی صفاتی متمثل بنور سیاه
نماید و ذاتی آن است که سالک در آن تجلی فانی
مطلق شود و علم و شعور و ادراک مطلقاً نماند و

اور تجلیات ذات انتہی اور جامع الاصول میں ہے
کہ تجلی وہ ہے جو قلوب کے لیے انوار غیب سے ظاہر
ہو اور صاحب مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز لکھتے
ہیں کہ تجلی سے مراد ظہور حق ہے چشم بصیرت پر اور وہ
بحیثیت کلیت چار طرح پر ہے آثاری اور افعالی اور
صفاتی اور ذاتی آثاری وہ ہے کہ صور جسمانیات میں یعنی
بسائط علوی و سفلی و مرکبات عالم شہادت کی ہر
صورت میں حضرت حق کو دیکھے اور یقین جانے کہ حق
ہی موجود ہے اسی کو تجلی آثاری کہتے ہیں اور کل
تجلیات آثاری سے تجلی صوری یعنی انسان کی صورت
میں مشاہدہ کرنا اعلیٰ و اتم ہے اور افعالی یہ ہے کہ حضرت
حق کسی صفت فعلی سے جو صفات ربوبیت میں
متجلی ہو اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات افعالی مختلف
رنگوں سے متمثل ہوتے ہیں یعنی حق کو بصورت نور سبز
یا کبود یا سرخ یا زرد یا سپید دیکھے اور صفاتی یہ ہے کہ
حضرت حق صفات سبعہ ذاتیہ یعنی حیات و
علم و ارادہ و قدرت و سمع و بصر و کلام
سے متجلی ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلی
صفاتی متمثل بہ نور سیاہ معلوم ہوتی ہے اور
ذاتی یہ ہے کہ سالک اوسی تجلی میں فانی ہو جائے
اور علم اور شعور اور ادراک مطلقاً باقی نہ رہے اور

تجلیات مذکورہ بحسب صفا اوقات متجلی علیہ متفاوت اند اگر حضرت حق را بیند کہ خود حضرت حق است اتم واکمل است زیراکہ تحقق درضمن این زیادہ است ودرجمیع مراتب تجلیات حضرت حق را دیدن یا خود مظہر حق شدن درطریق تصفیہ واقع است وشنیدن موسی علیہ السلام ندائے انی انا اللہ وحدیث رایت ربی فی احسن صورۃ ومن رانی فقد رای الحق شہود عدول اند برجواز تجلیات

تجلیات مذکورہ حسب صفا اوقات متجلی علیہ مختلف ہین اگر حضرت حق کو دیکھے کہ خود حق ہے یہ زائد اتم اور اکمل ہے اس لیے کہ اس ضمن مین تحقیق زائد ہے اور کل مراتب تجلیات مین حضرت حق کو دیکھنا یا خود مظہر حق ہونا طریق تصفیہ مین ہوتا ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کا آواز انی انا اللہ سننا۔ نیز یہ حدیث کہ مین نے اپنے رب کو اچھی صورت مین دیکھا اور جس نے مجھکو دیکھا اوس نے حق کو دیکھا یہ تجلیات کے جواز پر شاہد عادل ہین۔

قولہ ولم یتغیر عما کان علیہ من عدم الشکل وعدم الحدیل الان علی ما علیہ کان

اقول ہمہ باوجود این تجلیات متغیر نہ شد از صفتے کہ بران بود بلکہ اکنون بران ست کہ بود چہ تغیر آنگہ بود کہ حادث شود دران ذات الخ از شیون او کہ درو نباشد اولا ولکنہ لم یحدث الا ما کان من شانہ ان یظہر فیہ من صور التعینات مع بقاء التنزیہ پس ظاہر گشت الان مع ظہور ہذہ الاکوان کما علیہ کان حیث لا اکوان وصریح تر ازین ست آنکہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور یک ذات اللہ تعالی وتقدس در رنگ آن کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودے پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است این جا

یعنی باوجود ان تجلیات کے اوس صفت عدم شکل وعدم حصر سے متغیر نہ ہوا بلکہ جس صفت پر پہلے تھا اوسی پر اب بھی ہے کیونکہ تغیر اوسوقت ہوتا جب اوس ذات مین وہ چیز حادث ہوتی جو اوسکے شیون مین پہلے سے نہ ہوتی لیکن یہان تو وہی چیز حادث ہوئی ہے جسکے ظہور کو اوسکی شان مقتضی ہوئی صور تعینات سے مع تنزیہ کے باقی رہنے کے تو معلوم ہوا کہ اب بھی ان موجودات کی ظہور کی حالت مین ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس سے زیادہ صریح یہ ہے کہ یہ سب جزئیات متفرق حادث صرف ایک ذات حق کا ظہور ہین جیسے مثلاً زید کی صورت متعدد آئینون مین ظاہر ہوئی اور زید کی ایک ہی ذات کا سب جگہ ظہور ہے نہ وہان

نہ جزئیت واتحاد است ونہ حلول وسریان و ذات زید باوجود این ہمہ بر صرافت اصلی خود است ازین صور در وی ہیچ نہ افزودہ ونہ کاستہ آنجا کہ ذات زید است این صور را نامے ونشانے نیست تا با وے نسبتے از جزئیت واتحاد وحلول وسریان کنند سرّ ارشاد الآن کما کان ظاہر آمد چہ کہ در مرتبہ کہ او تعالیٰ است چنانچہ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجایش نباشد فلاجرم یکون الآن کما کان فافہم

جزئیت ہی نہ حلول نہ اتحاد ہے نہ سریان اور زید کی ذات بااین ہمہ اپنی صرافت اصلی پر ہے انسے نہ اوسمین کچھ زیادتی ہوئی نہ کمی جہان زید کی ذات ہے وہان اون کا نام ونشان بھی نہین جو اوسکے ساتھ نسبت جزئیت اور اتحاد اور حلول اور سریان ثابت کرین ارشاد الآن کما کان کا راز ظاہر ہو گیا کیونکہ جس مرتبہ مین حق ہے وہان عالم کی گنجایش جیسے قبل ظہور نہ تھی بعد ظہور بھی نہ ہو گی تو بیشک وہ ابھی ویسا ہے جیسا کہ تھا۔

قولہ ان الوجود واحد والالباس مختلفة ومتعددة

اقول وآن وجود مطلق بحیثیت اطلاق واحد است والباس مختلف اند بہ اختلاف شیون ومظاہر چنانکہ کثرت واختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند واسما مسمی را من جمیع الوجوہ متعدد نہ کند دریا نفس زند بخار گویند ستراکم شود ابر خوانند فرو چکد بارانش نام نہند وچون روان گردد سیل گویند وچون جمع شود وبدریا پیوندد ہمان دریا بود کہ بود ؎ فالبحر بحر علی ما کان

یعنی وہ وجود مطلق اطلاق کی حیثیت سے یکتا ہے اور الباس مختلف ہین باختلاف شیون ومظاہر جسطرح کثرت واختلاف صور امواج دریا کو متکثر نہین کرتی اور اسما مسمی کو من جمیع الوجوہ متعدد نہین کرتی دریا سانس لیتا ہے اوسکو بخار کہتے ہین اور بخارات جب مجتمع ہوتے ہین اونکو ابر کہتے ہین جب مین کے طرف متوجہ ہوتے ہین اونکو بارش سے تعبیر کرتے ہین اور جب وہ جاری ہوتا ہے اوسکو سیل کہتے ہین اور جب جمع ہو کر دریا سے ملجاتا ہی تو بھی وہی دریا رہتا ہی جو پہلے تھا ؎ دریا دریا ہے جیسا کہ قدم مین تھا

فی القدم ؛ ان الحوادث امواج وانہار ؛ لا یحجبنک اشکال تشاکلھا ؛ عمن تشکل فیھا فھی استار ؛ یعنی دریاے وحدت اصلی بر ہمان قرار دریاے باقی ست ہمچنان بجاے خود است

حوادث موجین اور نہرین ہین ؛ تجھکو ان شکلون کا ظاہر ہونا اوس وجود سے حجاب مین نہ ڈالے جو ان شکلون مین ظاہر ہوا ہے کہ یہ شکلین اوس کے حجابات ہین یعنی دریاے وحدت اصلی بدستور دریا سے باقی ہے اور اوسی طرح اپنی جگہ پر ہے

در این کثرت که ظاهر شده غیری نماید وجود
ندارد غیر از هستی دریا بلکه موجهای دریا است از آن
رو که مظاهر اسمای الٰهی است وحبابهای اوست
از آن رو که صور حقایق امکانی است پس باید که ترا
این شکلها محجوب نگرداند که تو هم یکی از آنهائی چه
بدانستی که این شکلها پوشش آن حقیقت اند باید
که بر تو پوشیده نماند و از نظر تو پوشیده نگرداند
حقیقت را و این اختلاف قادح وحدت حقیقت
ذاتی هم نیست چه وجود وے تعالیٰ ذاتی وی است
زیرا که او عین وجود است و ثبوت الشئ لنفسه
ضروری است و سلب الشئ عن نفسه البته محال است
واما وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است
در حقائق ایشان به آن معنی که چون ممکنی از ممکنات
را شرائط وجود عینی متحقق گردد وے را نسبتے
خاص مجهول الکیفیت بظاهر وجود که بمنزلهٔ مرآت
است مر باطن وجود را پیدا شود که بجهت آن
مناسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن در
مرآت آن ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود
به آن احکام و آثار منصبغ و متعین نماید و اسما و
صفات وے به آن قدر خصوصیت شانی که عین
ثابته آن ممکن صورت علمیه آن ست تقاضا کند

یہ کثرت جو ظاہر ہو کر غیر معلوم ہوتی ہے اسکا وجود ہی نہیں
سوای دریا کی وجود کے بلکہ دریا کی موجیں ہیں اسلیے کہ اسمائے الٰہی
کی مظاہر ہیں اور اوسکی حبابیں ہیں اسلیے کہ حقایق امکانی
کی صورتیں ہیں لہذا تجھکو بوجہ ان شکلونکے محجوب نہ ہونا
چاہیے کیونکہ تو بھی اونھیں میں سے ہے جب تو نے
جانا کہ یہ شکلیں اوس حقیقت کی حاجب ہیں تو تجھپر امر
مخفی نہ رہنا چاہیے تاکہ تیری نظر سے یہ شکلیں حقیقت کو
پوشیدہ نکر سکیں اور یہ اختلاف وحدت حقیقت
ذاتی کے بھی مضر نہیں کیونکہ وجود حق تعالیٰ ذاتی ہے
اس لیے کہ وہ عین وجود ہے اور شئ کا ثبوت اپنے لیے
ضروری ہے شئ کی نفی اپنی ذات سے البتہ محال ہے
اور وجود ممکنات سے مراد وجود حق کا ظہور ہے اونکے حقائق
میں اس طرح کہ جب کسی ممکن میں وجود عینی کی شرائط
موجود ہوتی ہیں تو اوس ممکن کو ایک خاص نسبت مجہول الکیفیت
ظاہر وجود سے جو باطن وجود کیلیے آئینے کی طرح ہے پیدا
ہو جاتی ہے جس مناسبت کی وجہ سے اوس ممکن
کے عین ثابت کے احکام و آثار اوس ظاہر وجود کے
آئینے میں منعکس ہو جاتے ہیں اور ظاہر وجود اون
احکام و آثار سے رنگین و متعین معلوم ہوتا ہے اور اوسکی
اسماء و صفات اوس قدر خصوصیت شان سے کہ جس کا
اوس ممکن کا عین ثابت یعنی صورت علمیہ تقاضا کرتی ہے

ظاہر گردد پس ظاہر وجود منصبغ بآن احکام و آثار
موجودی باشد از موجودات عینی و خارجی و مراد
به انضمام و اقتران و معیت وجود حق به ماہیت
ظہور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات
آن نسبت ظہور ماہیت در خارج و ترتب احکام
خارجیہ وے بروے و غیریت وجودات خاصہ
اشیاء با وجود منبسط در مشاعر و مدارک است فقط
و اضافت وجود حقیقی کہ مبدء آثار است بسوے
عالم وہم و خیال است فافہم و خض فیہ
فان المقام دقیق و تطور بہ شیونات مختلفہ و
تلبس بہ الباس متعددہ خود از قرآن مجید ثابت
است قال اللہ تعالی کل یوم ہو فی شان
و بل ہم فی لبس من خلق جدید پس
او تعالی چہ در تجلیات وجودی و چہ در شہودی
در ہر آن باسمی دیگر و صفتے دیگر ظاہر شود و ہر دم
بصورتے دیگر برآید و ہر ممکن در ہر آنے بعدم
می رود و در ہمون آن مماثل اول بوجود می آید
و تجلی تکرار ندارد چہ ہر آن فناء صورتے و بقائے
صورتے دیگر حاصل می گردد و موجب فناء و
بقائے تجلیات متعاقبہ است و موجود فنا غیر موجود
بقاء بود انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث در سطعات

ظاہر ہوتے ہین تو ظاہر وجود ان احکام و آثار سے رنگین
منجملہ موجودات عینی خارجی کے ایک موجود ہوتا ہے
اور انضمام اور اقتران اور معیت وجود حق سے مراد
اوس نسبت کا ظہور ہی جو اونمین ہے اور اوس نسبت کے
مقتضیات سے ماہیت کا ظہور خارج مین اور
اوسکے احکام خارجیہ کا اوس پر مترتب ہونا
اور وجودات خاصۂ اشیاء کی غیریت وجود منبسط کی
ساتھ حواس اور ادراک مین ہے اور اضافت وجود
حقیقی کہ جو مبدء آثار ہے عالم وہم و خیال کی طرف
ہے پس سمجھو اور اس مین غور کرو کیونکہ یہ مشکل مقام
ہے اور تطور شیونات مختلفہ و تلبس بہ الباس متعددہ
خود قرآن مجید سے ثابت ہے اللہ تعالی فرماتا ہے
کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے۔ اور بلکہ وہ لوگ جدید
پیدائش سے شک مین ہین۔ پس اللہ تعالی تجلیات
وجودی اور شہودی مین ہر وقت ایک نئے اسم اور نئی
صفت سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر وقت نئی صورت مین
جلوہ گر ہوتا ہی اور ہر ممکن ہر وقت معدوم ہوتا ہی اور اوسی
وقت مثل سابق موجود ہوتا ہی اور تجلی مکرر نہین ہوتی کیونکہ ہر وقت
ایک صورت کی فنا سے دوسری صورت کی بقا حاصل ہو جاتی ہے
اور فنا و بقا کا سبب یہ ہے کہ تجلیات ہین [illegible]
باقی کا غیر ہوتا ہی انتہی مولانا شاہ ولی اللہ [illegible] سطعات مین

می فرماید که بواسطهٔ این تجلی ثابت شد ذات الٰہی
را ارادهٔ متجدده و این غیر اراده ایست که حکیم آن را
عین ذات می گویند و غیر اراده ای که متکلم بتکلف اثبات
آن نماید تفصیل این اجمال آن که ضَو لازم آفتاب
است و دائم بدوام آفتاب لیکن اثر خاص ضَو
در جسم خاص در یک وقت حادث می شود نه در
اوقات دیگر بسبب استعداد طاری پس وقت
نصف النہار سنگ را گرم ساخت و ساعت کذایخ را
گداخت و این فعل ضَو دائم بدوام آفتاب متجدد شد
بحقیقت سلسلهٔ جنبانی این تجدد از استعدادات
ارضیه بوده است و بسوی همین معرفت اشاره کرده شد
در قول حق کل یوم هو فی شان انتهی ابوطالب
مکی در قوت القلوب نوشته لا یتجلی الحق فی
صورة واحدة لشخص واحد مرتین و لا
فی صورة واحدة لاثنین والا یلزم التکرار
فی التجلی وهو عبث و یتعالی الواحد الحق
عن العبث سوال اگر کسی گوید که از عدم تکرار
تجلی لازم می آید که معدوم بعینه معاد نگردد و این مستلزم
دو فساد است یکی بطلان جزای مکلفین در دنیا و
آخرت چرا که مکلف در وقت جزا غیر آن است که
در وقت عمل بود دوم حشر اجساد و جزای اعمال

فرماتے ہین کہ اس تجلی کی وجہ سے ذات الٰہی مین
ارادۂ متجددہ ثابت ہوا یہ علاوہ اوس ارادہ کے ہے جسکو
حکما عین ذات کہتے ہین نیز علاوہ اوس ارادہ کے جس کو
متکلمین بتکلف سے ثابت کرتے ہین تفصیل اس اجمال کی یہ
ہے کہ ضَو لازم آفتاب ہے اور ہمیشہ آفتاب کی ساتھ
ہے لیکن ضَو کا اثر خاص جسم خاص مین ایک وقت
خاص مین پیدا ہوتا ہے نہ دیگر اوقات مین بسبب
استعداد موجود کے یعنی دوپہر کے وقت تو وہ پتھر کو گرم
کر دیتی ہے اور اوسی وقت برف کو بھی پگھلا دیتی ہے
اور اسی سبب سے ضَو کا فعل ہمیشہ آفتاب کے وجود سے
حقیقتاً نیا ہوتا رہتا ہے اور اسی تجدد کی سلسلہ جنبانی استعدادات
ارضیہ سے ہوئی ہے اور اسی معرفت کی طرف اللہ تعالےٰ
کے اس قول مین اشارہ ہے کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے
ابوطالب مکی نے قوۃ القلوب مین لکھا ہے کہ حق ایک صورت مین ایک
شخص کیلیے دوبار تجلی نہین کرتا اور نہ ایک صورت مین دو کیواسطے
اگر ایسا ہو تو تجلی مین تکرار لازم آوے جو فعل عبث ہے اور حق
فعل عبث سے پاک ہے سوال اگر کوئی کہے کہ تجلی کی تکرار نہ ہونے
سے لازم آتا ہے کہ معدوم بعینہ معاد نہو اور یہ دو فساد دونون
کو مستلزم ہے ایک مکلفین کی دنیا و آخرت مین جزا باطل
کرنے کو کیونکہ مکلف جزا کے وقت اوس کا غیر ہے
جو عمل کے وقت تھا دوسری حشر اجساد اور جزای اعمال کا

حشر اجساد ثابت شدہ است شرعًا و کشفًا جواب
بناء ثبوت این امرین بر اتحاد در ذات وحقیقت
است وآن منافی اختلاف در صور واحوال و
نشآت نیست پس گویم کہ حقیقت آدمی بل حقیقت
ہر ذرہ از عالم بالنسبۃ الی ذاتہ وحقیقتہ
لا الی علم موجدہا نیستی است کہ برابطۂ وجود
علمی کہ صورت معلومیت او را در علم قدیم حق تعالی
بود از فیض وجود حق وجود بر وے بحسب قابلیت
وی عارض میگردد قال تعالی اولا یذکر الانسان
انا خلقناہ من قبل ولم یک شیئا پس از
یافتن این ہستی کہ او را عارضی است بموجب کل
شیء یرجع الی اصلہ ہر دم او را باصل خویش
کہ نیستی است بالذات میل حاصل میشود لیکن
بسبب مدد دیگر از صفت بقاء حق دمبدم بوے
می پیوندد از فناء محفوظ میماند واز بقاء محظوظ می شود
ازین جہت ہیچ وقت اثر موجدی وخالقی حق از
وے منقطع نباشد ہر چند او را از وصول آن اثر
آگہی نبود والیہ الاشارۃ بل ہم فی لبس من
خلق جدید ؎ ہر نفس نو می شود دنیا وما
بے خبر از نو شدن اندر بقا ؛ عمر ہمچون جوے نو نو
می رسد ؛ مستمری مے نماید در جسد ؛

حشر اجساد شرع اور کشف دونوں سے ثابت ہین
جواب ان باتون کا مبناء ثبوت ذات اور حقیقت کے
اتحاد پر ہے جو اختلاف صور وحالات ونشآت کے
منافی نہین تو مین کہونگا کہ حقیقت انسان بلکہ ہر ذرہ
عالم کی بنظر اپنی ذات وحقیقت کی نہ بنظر اپنی موجد کے
علم کے نیستی ہے جبپر اوس وجود علمی کی رابطے سے جو اوسکی
صورت معلومیت کو علم قدیم حق تعالی سے تھا وجود حق
کے فیض سے اوسکی استعداد کی موافق وجود اوسکو عارض
ہوتا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ کیا یاد نہین کرتا
انسان کہ ہم نے اوسکو پیدا کیا حالانکہ اوس سے قبل وہ
کچھ نہ تھا پس اس عارضی وجود پانے سے بسبب اسکے کہ
ہر چیز اپنی اصل کیطرف پلٹتی ہے ہر وقت اوسکو بھی اپنی
اصل یعنی نیستی کیطرف بالذات خواہش پیدا ہوتی ہے
لیکن اوس مدد کے سبب سے جو صفت بقاء حق سے وقتا
فوقتا اوسکو پہونچتی رہتی ہے فنا سے محفوظ رہتا ہے اور بقا سے محظوظ
ہوتا ہے اسوجہ سے کسیوقت ایجاد اور تخلیق کا اثر اوس سے منقطع
نہین ہوتا اگرچہ اوسکو اسکی خبر نہین ہوتی اور اسیطرف اس
آیت بل ہم فی لبس من خلق جدید مین اشارہ ہے ؎
دنیا ہر وقت نئی ہوتی رہتی ہے اور ہم دنیا کی جدت سے
بالکل بے خبر ہین + عمر مثل نہر کے پانی کی نئی ہوتی رہتی
ہے اور اس جسم مین وہ ہمیشہ رہنے والی معلوم ہوتی ہے

شاخ آتش چون بجنبانی بساز + در نظر آتش نماید
بس دراز + این درازی هست از تیزی صنع +
می نماید صورت انگیزی صنع + پس ترا هر لحظه
مرگ و رجعتیست + مصطفی فرمود دنیا ساعتیست
هر دمی از وی همی آید الست + جوهر و اعراض
میگردند پست + گر نمی آید بلی زیشان ولی آمدن
شان از عدم باشد بلی + در وجود آدمی جان و
روان + می رسد از غیب چون آب روان + صد هزار
احوال آید این چنین + باز سوی غیب رفتند ای امین +
حال هر روزی بدو مانند نی + همچو آب اندرش
کش بند نی + شادی هر روز از نوعی دگر + فکرت
هر روز را دیگر اثر + و از ارباب نظر هیچ کس از ین تجدد
آگهی ندارد لیکن شیخ ابوالحسن اشعری و اتباع او از
محققان اشاعره که سواد اعظم متکلمین اند در بعض
اجزاء عالم ای جمیع اعراض به تجدد امثال مطلع گردیده
و بقا را ثامن صفات سبعهٔ الٰهیه داشته اند و حسبانیه
که معروف بسوفسطائیه اند در همه اجزاء عالم چه جواهر و
چه اعراض قائل تجدد امثال اند و هر یکی از فریقین
من وجه خطا کرده و وجه خطاء هر دو در تصفیه فی
شرح التسویه نوشته ام که بر قول اشاعره و را حقیقت
حق اثبات جواهر متعدده میشود که اعراض متبدله

بنیٹھی ہلانے سے آگ دیکھنے مین بہت بڑی معلوم ہوتی ہی
حالانکہ یہ اوسکا بڑا معلوم ہونا ہلانے والی کی تیزی سے ہوتا ہے
پس تمہارے لیے ہر گھڑی موت اور رجوع ہی خود آنحضرتؐ
کا ارشاد ہی کہ دنیا گھڑی بھر کے لیے ہے ہر وقت اوس سے صدائے
الست آتی ہے جس سے جواہر و اعراض سب پست ہو جاتے
ہین اگرچہ انسے بلی کی آواز نہین آتی لیکن انکا عدم سے آنا
یہی اقرار ہی جسم انسانی مین روح آب روان کیطرح آتی ہے
اور ہزارون حالات و سیر گذرتی اور پھر غائب ہو جاتے
ہین روزانہ کا اوسکا حال مثل نی کے ہی یا اوس نہر کے پانی کی
طرح جسکا بند نہ بندھا ہو ہر روز اوسکو ایک نئی قسم کی خوشی
پیدا ہوتی ہی اور ہر روز کی فکر سے ایک نیا اثر ہوتا ہی اور کوئی
عقلمند اس تجدد سے باخبر نہین سوای شیخ ابوالحسن اشعری اور
اونکی تابعین محققین اشاعرہ کی جو متکلمین کے سواد اعظم ہین وہ
بعض اجزای عالم یعنی کل اعراض مین تجدد امثال کے قائل ہوئے
ہین اور صفت بقا کو آٹھوین صفت صفات سبعہ الٰہیہ
سے قرار دیتے ہین اور حسبانیہ جو سوفسطائیہ کے نام سے مشہور
ہین وہ تمام اجزاء عالم جواہر اور عرض سب مین تجدد
امثال کے قائل ہین اور ہر ایک نے ایک طرح پر خطا
کی ہے جس کو تفصیل سے مین نے تصفیہ شرح تسویہ مین
لکھدیا ہی کہ اشاعرہ کے قول پر حقیقت حق کے علاوہ
متعدد جواہر کا اثبات ہوتا ہی کہ اعراض متجددہ متبدلہ

متجدده بآنها قائم اند حالانکه نمی دانند که عالم
بجمیع اجزائه اعراض متبدله متجدده اند که در عین
واحد وجود مجتمع شده اند و در هر آنے ازین عین زائل
میشوند و امثال آنها بوی متلبس می گردند جامی
گوید ؎ بحریست نه کاهنده نه افزاینده ٭
امواج برو رونده و آینده ٭ عالم چو عبارت ازین
امواج ست ٭ نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده ٭
و بر قول سوفسطائیه از سریان حقیقت واحد حق که در
جمیع اجزاء عالم بوده به صور و اعراض عالم متلبس
می شود و موجودات متعینه متعدده می نماید غافل
هستند و عالم را خیالے بے اصل می دانند حالانکه
ظهور نیست حقیقت واحده را در مراتب کونی جز
به این صور و اعراض چنانکه وجود نیست صور و اعراض
را در خارج بدون وی باقی درین مقام تفاصیل
دیگر اند این رساله گنجایش آن ندارد از شروح
فصوص در فص شیثی نقد النصوص و غیره و
دیگر کتب مبسوطه باید طلبید و نیز باید دانست که
آصف ابن برخیا در عرش بلقیس آنچه تصرف
کرده از کمال علم همین خلق جدید است چنانچه
صاحب نقد النصوص در فص سلیمانیه تفصیل آن
کرده است و در تعلیقات همین فص می گوید

اون جواہر کی وجہ سے قائم ہین حالانکہ اشاعرہ نہین
جانتے کہ عالم مع اپنے کل اجزا کے اعراض متجدد و
متبدلہ ہین جو ایک ذات وجود مین جمع ہوئے ہین
اور ہر وقت اوس ذات سے زائل ہوتے اور ویسے
ہی اوس سے متلبس ہوتے ہین مولانا جامی فرماتے
ہین ؎ ایک دریا ہے جو نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا موجین اوسپر
آتی جاتی رہتی ہین ٭ عالم سے مراد یہی موجین ہین جو
دو وقت بلکہ دو گھڑی بھی نہین ٹھیرتین اور سوفسطائیہ
کی قول پر جو حقیقت حق واحد کی سریان سے کہ جو اجزا
عالم مین ہے اور اعراض و صور سے متلبس ہوکر موجودات متعینہ
اور متعددہ مین ظاہر ہوا ہے غافل ہین اور عالم کو خیالی
اور بے اصل جانتے ہین حالانکہ مراتب کونی مین ظہور
حقیقت واحدہ بجز ان صور اور اعراض کے نہین ہوا
جس طرح اونکا وجود فی الخارج بغیر اوسکے نہین پایا جاتا
باقی اس مقام مین اور بہت سی تفصیلین ہین جنکی اس
رسالہ مین گنجایش نہین فصوص کی شرحون مین سے
فص شیثی نقد النصوص وغیرہ مین اور دوسری
بڑی کتابون مین ڈھونڈھنا چاہیے اور یہ بھی جاننا
چاہیے کہ آصف ابن برخیا نے تخت بلقیس مین جو تصرف کیا وہ اسی
خلق جدید کے کمال علم کی وجہ سے تھا چنانچہ صاحب نقد النصوص نے
فص سلیمانیہ مین اسکی تفصیل کردی ہے اور اسی فص کے تعلیقات مین کہتے ہین

قال بعضهم قدس الله سرهم عین واحد یعنی وجود
حق و هستی مطلق بچندین هزار صور ظاهر شده و هر
صورتے که در هر زمانے موجود اند معدوم می شوند
مثل آن بتجلی اسم فاطر و خالق که ازان عین واحد
فائض می شود موجود می گردند و از غایت سرعت
احساس نمی توان کرد اگر صورتے در زمانے معین
و مکانی معین مثلا در مشرق معدوم شود و درهمان
زمان مثل آن در مغرب موجود گردد محال نیست
زیرا که جایز باشد که در یک مکان و یک زمان
چیزے معدوم شود و مثل آن موجود گردد همچنین مستحیل
نباشد که در یک زمان انچه در مکانے معین مثلاً
در مشرق موجود و در مغرب معدوم گردد چون یک
عین است که باین صور تنها ظاهر می شود آن عین
واحد را مشرق و مغرب جنوب و شمال و فوق و تحت
یکسان است زیرا که نورش محدود و متناهی نیست
و وست که بصور صفات ممکنه مصور و موصوف است
بهر صورت و صفت که در مشرق موجود است اگر
خواهد در مغرب موجود شود و در مشرق معدوم گردد
و اگر خواهد بعکس زیرا که اوست که در جهات مختفی
میگردد چنانکه دریاے محیط که در جهت مغرب و مشرق
و جنوب و شمال متموج می شود موجها صور دریا عین دریا

که بعض صوفیہ قدس اللہ اسرارہم نے کہا کہ عین واحد یعنی
وجود حق اور ہستی مطلق بے شمار صورتوں مین ظاہر ہوئی
اور ہر وقت ہر صورت موجود ہو کر معدوم ہو جاتی ہے
اور ویسی ہی اسم فاطر و خالق کے فیضان تجلی سے اس
قدر جلد موجود ہو جاتی ہے کہ محسوس نہین کیجا سکتی اگر
کوئی صورت کسی مقرر زمانے یا مقرر جگہ مین مثلاً مشرق مین
معدوم ہوجاے اور اوسی وقت ویسی ہی مغرب مین موجود
ہو جائے تو یہ محال نہین اس لیے کہ یہ بات جایز ہے کہ
ایک جگہ یا ایک وقت اگر کوئی چیز معدوم ہوجاے تو ویسی ہی
موجود ہوجاے اسی طرح یہ بھی محال نہین کہ ایک زمانہ مین
جو چیز کسی معین جگہ مثلا مشرق مین موجود ہو مغرب مین
معدوم ہوجاے کیونکہ ایک ہی ذات ہے جو ان صورتون
سے ظاہر ہوتی ہے اوسے مشرق و مغرب جنوب و
شمال فوق و تحت سب برابر ہے اس لیے کہ اوس کا
نور محدود و متناہی نہین وہی ان صفات کی
صورتون سے مصور اور موصوف ہے جس صورت
اور جس صفت سے مشرق مین موجود ہے اگر چاہے
مشرق سے معدوم ہو کر مغرب مین موجود ہو جاے
یا اس کے برعکس اس لیے کہ وہی ہے جو جہات مین
مخفی ہوتا ہے جس طرح دریاے محیط مشرق و مغرب و جنوب و
شمال مین سب طرف موجین مارتا ہے موجین عین دریا

باشند و چنانکه دریا دائم در تموج است نورش دائم در
تجلی است و صور مختلف که دائم محسوس اند ظاهر
خدا اند و وجود عین واحد و از جهات مقدس باطن
خدا است انتهی

ہوتی ہین اور جس طرح دریا ہمیشہ متوج ہین ہے
نور حق بھی ہمیشہ تجلی مین ہے اور صور مختلف جو ہمیشہ
سے محسوس ہین ظاہر حق ہین اور وجود عین واحد
جہات سے مقدس باطن حق ہی انتہے

قوله وان ذلك الوجود حقيقة جميع الموجودات وباطنها

اقول و آن وجود مطلق حقیقت کل موجودات
است و باطن آنہا و حقیقت شئ مشاہدہ ربوبیت
است بمعنی انه تعالی هو الفاعل کل شئ والمقیم
له بحیث لا هویة قائمة بنفسها مقیمة لکل
شئ سواه و باطنیت حقه در مظاہر موجودات از
ادعیہ ماثورہ نیز ثابت است کہ وانت الباطن
فلیس دونك شئ و گویم نیز باطن بودن او مر اشیا
را مراد آن داشتہ شود کہ لا شئ دونہ دیگر ہمہ
خیال است مولانا روم می فرماید ؎ ما عدمہائیم
و ہستیہائے ما * تو وجود مطلق فانی نما * جملہ
معشوق است و عاشق پردہ * زندہ معشوق است
عاشق مردہ * پس حقیقت موجودات ہمہ اوست و
دیگر وہم و خیال شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا در
فصل سادس فن اول الٰہیات شفا مے گوید
کل ما سوا الواجب الوجود الواحد فی نفسه
باطل و شیخ اکبر در فص یوسفی می فرماید فاعلم انك

یعنی وہ وجود مطلق کل موجودات کی حقیقت اور اون کا
باطن ہی حقیقت شئ سے مراد ربوبیت کا مشاہدہ ہی اس طرح پر
کہ اللہ تعالی ہر شئ کا فاعل اور قیوم ہی اس حیثیت سے
کہ کوئی ہویت قائم بذاتہ و قیوم لغیرہ اوسکے سوا نہین اور حق
کی باطنیت مظاہر موجودات مین اون دعاؤن سے بھی
جو حدیث مین مروی ہین ثابت ہی کہ تو باطن ہے تیرے
سوا کوئی چیز نہین مین کہونگا کہ اوسکے اشیاء کی باطن
ہونے سے یہ مقصود رکھا گیا ہی کہ کوئی چیز اوسکے غیر
نہین باقی سب خیال ہی مولانا روم فرماتے ہین ؎
کہ ہم اور ہماری ہستیان معدوم ہین تو وجود مطلق ہی فانی کا
ظاہر کرنیوالا سب کچھ معشوق ہی ہی عاشق صرف ایک پردہ ہے
معشوق ہی زندہ ہی اور عاشق مردہ ہے پس تمام موجودات کی حقیقت
حق ہی ہے اُسکے علاوہ وہم و خیال ہی شیخ الرئیس ابو علی
ابن سینا چھٹی فصل فن اول الٰہیات شفا مین لکھتے
ہین کہ واجب الوجود یکتا کے علاوہ ہر چیز فی نفسہ
باطل ہے اور شیخ اکبر فص یوسفی مین لکھتے ہین کہ

خیال وجمیع ما تدرکه مما تقول فیه سواء	خیال ہو اور تمام وہ چیزیں جنکو ماسوا کہکر ادراک کرتی ہو
خیال فالوجود ای الکونی کله خیال ف	وہ بھی خیال ہیں پس وجود کونی بالکل خیالی ہے اور وجود
خیال والوجود الحق انما هو الله خاصة	حقیقی اللہ سے مخصوص ہے بحیثیت ذات کی اور اوسکی عین ہونیکی
من حیث ذاته وعینه لا من حیث اسمائه	نہ بحیثیت اوسکی اسماء کی میں کہونگا کہ اسلیے کہا کہ شیخ اکبر کے
گویم چرا که نزد ایشان اسم من وجه عین مسمی و من وجه	نزدیک اسم ایک طرح سے عین مسمی ہے اور ایک طرح سے غیر جیسا کہ
غیر او می باشد کما فی آخر الفص الادریسی	آخر فص ادریسی میں ہے پس اسم بحیثیت ذات مسمی کا عین ہے اور
فالاسم عین المسمی من حیث الذات وغیر	بحیثیت اپنی معنی مخصوص کے مسمی کا غیر ہے انتہی اور باطنیت حق
المسمی من حیث ما یختص به المعنی انتهی و	عالم کیلیے اس سے مراد مرتبہ وحدت ہے کیونکہ کوئی تعین اس
باطنیت حق مر عالم را عبارت از مرتبہ وحدت است	سے پہلے نہیں اس لیے وہی وحدت ہر حقیقت آلہیہ وکونیہ
چه که تعینی قبل آن نیست فکذا کانت هی باطن	کی باطن ہوگی اور ہر باطن کی باطن اور باطن غیب ہویت
کل حقیقة الهیة وکونیة وباطن کل باطن	مقدسہ ہے اس لیے کہ اللہ تھا اور کوئی چیز اوسکی ساتھ نہ تھی
وبطون غیب هویت مقدسه است زیرا که کان الله	تو کیونکر اوسکے غیر کیلیے کوئی چیز ہوگی حالانکہ وہ اسوقت بھی
ولا شیء معه فکیف لغیره شیء وهو الآن	ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا کیونکہ جو چیز اوسکی غیر یا اوسکی سوا
علی ما علیه کان لان ما یفرض غیر الله او سواه	فرض کیجائیگی اوسکا استقلال بہ شیئیت صحیح نہوگا کیونکہ
لا یصح استقلاله بشیئیة لیکون بنفسه	وہ چیز اپنی ذات میں اس سے برتر ہوگی کہ شیئیت سے ادراک
فضلا عن ان یکون مدرکا بها فالشیء	کیجائے پس شئ درحقیقت اللہ ہی ہے اسلیے اسکو نظریں
حقیقة انما هو الله ولذا لا یدرکه الابصار	ادراک نہیں کرتیں اور فکریں نہیں پاتیں کیونکہ حقائق
ولا یناله الافکار لان الحقائق لا تتحققه	اوسکو ثابت نہیں کرتی بلکہ وہ حقایق کو ثابت کرتا ہے
وهو یتحققها لانها لا هویة لها الا الهویة	اسلیے کہ حقایق کی ہویت ہویت حق تعالے سے
والبطن الظهورات تجلی اول است و آن عبارت	ہے اور ابطن ظہورات تجلی اول ہے جس سے
از ظهور ذات است نفسها لنفسها فلیس قبله	مراد ظہور ذات بذاتہ لذاتہ ہے تو اس سے قبل

ظهور لیکن ابطن منه و باطن اطلاق ظاهر الوجود
نیز این را گویند و باطن روح محمدی نیز و باطن
ارواح من سواه من الکمل تجلی ثانی است
که آن اطلاق ظاهر الوجود است و باطن وجود
باطنی شیون مندرجه اند در وحدت و باطن ممکنات
اعیان ثابته اند که حقایق ممکنات اند در حضرت علم

کوئی ظہور نہیں جو بہ نسبت اوس کے زیادہ پوشیدہ ہو اور
اوسی کو باطن اطلاق ظاہر الوجود بھی کہتے ہیں اور باطن
روح محمدی بھی اور آنحضرت کے سوا اور کاملین کی ارواح
کا باطن تجلی ثانی ہے جسکو اطلاق ظاہر الوجود کہتے ہیں اور وجود
باطنی کا باطن وہ شیون ہیں جو وحدت میں مندرج ہیں اور
باطن ممکنات اعیان ثابتہ ہیں جو حقایق ممکنات ہیں حضرت علم میں

قوله وان جمیع الکاینات حتی الذرة لا تخلو عن ذلک الوجود

اقول جمیع کاینات حتی ذرهٔ از آن وجود خالی
نیست کاینات ای موجودات اعم ازینکه خارجیه
باشند یا ذهنیه چه که این همه عکس مهرویان بستان
حقیقی حق اند و انفصال عکس از ذات محال است
تفصیل این اجمال آنکه همه آثار معقوله و محسوسه
که همانند معبر بعالم باعتبار منشأ موجودیت خودها
یکی بیش نیست صرف وحدت است نه کثرت
مانند هیولای عناصر و موالید بر مذهب اشراقیین
که جوهری بسیط است و جوهری در وی حلول نکرده
و از مرکز عالم تا کره اثیری یک شخص است و اختلاف
صور عناصر و موالید نزد آنها از اعراض و لیست و
اصحاب جوهر فرد را نیز غیر ازین گفتن که تنوع ماهیات
جسمیه از قبیل اعراض است و مشائین را نیز ازین
گفتن که اختلاف تشخصات افراد نوع واحد از این

یعنی کل کائنات یہانتک کہ کوئی ذرہ اوس وجود سے خالی
نہیں میں کہتا ہوں کہ کائنات یعنی موجودات وہ خارجیہ
ہوں یا ذہنیہ کیونکہ یہ سب بستان حقیقی حق کے ماہرو یعنی
شیونات کے عکس ہیں اور عکس کا ذات سے علیحدہ ہونا محال
ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تمام آثار معقولہ و محسوسہ
معبر بعالم بنظر اپنے منشأ موجودیت کے ایک سے زائد نہیں
جو صرف وحدت ہے نہ کثرت جیسے عناصر اور موالید کا
ہیولی جو بمذہب اشراقیین ایک جوہر بسیط غیر مرکب
ہے جسمین کسی دوسرے جوہر نے حلول نہیں کیا ہے اور مرکز
عالم سے کرہ اثیری تک ایک ہی شخص ہے اور اختلاف صور عناصر
اور موالید اونکے نزدیک اوسکے اعراض سے ہے اور اصحاب
جوہر فرد کو بھی اس کہنے کے سوا کہ ماہیات جسمیہ کا مختلف
ہونا اعراض کے قبیل سے ہے اور مشائین کو بھی اس کہنے
کے سوا کہ نوع واحد کی افراد کی تشخصات کا اختلاف اسی

قبیل است چارہ نیست پس جایز است کہ باین
گونہ آثار کثیرہ را با حضرت وجود حق ہمچنین
نسبت باشد بلا تشبیہ کہ اعراض را با جواہر و این
تکثر آثار بمقتضای اعیان ثابتۂ آنہا است در
باطن علم حضرت حق کہ ہمان ست قابلہ الموجودیہ
حقیقتہ بظاہر الوجود علی اوقاتہا نمایان
می شوند و خواہند شد و ہمین اند معنی خلق و تکوین
عالم پس اینہا غیر حضرت حق نیند بدین معنی کہ در
مرتبۂ نمایش ظاہری نیز وجودے متاصل و بیاین
از و ندارند چنانچہ عرض را غیر از وجود جوہر نمی باشد
و این عین وے نیستند چنانچہ اعراض جسمیہ جسم
نمی باشند پس من وجہ غیر حق اند یعنی ذات عالم
وجود حقیقی نیست کہ سلب ہستی از و ممتنع باشد و
من وجہ عین اند یعنی در مرتبۂ موجودیت ظاہر تر
مباین از و کما ہو فی الوہم والخیال یافتہ نمی شوند
یعنی حق تعالے بحقیقت ہستی محض است و عالم
من وجہ ہست و من وجہ نیست و مع ہذا مورد و مصدر
بسی از آثار وجودیہ می شود و ہمین معنی دارد کہ من وجہ
ہست و من وجہ نیست و از ین ست کہ او تعالی خود را
می ستاید کہ ھو الاول والاخر والظاہر والباطن ھو بکل شیٔ علیم

قبیل سے ہے چارہ نہیں تو جایز ہے کہ اس طرح پر
آثار کثیرہ کو وجود حق سے بلا تشبیہ وہی نسبت ہو جو
اعراض کو جواہر سے ہے اور ان آثار کی کثرت اونکی
اعیان ثابتہ کی اقتضا سے باطن علم حضرت حق مین جو حقیقتاً
قابلہ الموجودیت ہی ظاہر وجود مین اپنی اوقات پر ظاہر ہوتے
اور ہوتے ہین اور ہونگے اور یہی خلق اور تکوین عالم
کی معنی ہین لہذا یہ غیر حق نہین ہین اس طرح کہ مرتبۂ
نمایش ظاہری مین بھی کوئی اوس سے علحدہ وجود
نہین رکھتے چنانچہ عرض کا وجود جوہر کے سوا نہین
ہوتا اور یہ سب اوسکے عین بھی نہین ہین اس طرح کہ
بذاتہ موجود حقیقی نہین ہین جیسے اعراض جسمیہ جسم نہین
ہوتے تو ایک طرح سے غیر حق ہین یعنی ذات عالم موجود
حقیقی نہین جس سے نفی وجود ممنوع ہوا اور ایک طرح سے
عین ہین یعنی مرتبۂ موجودیت ظاہر مین اوس سے وہم
وخیال کی طرح علحدہ نہین پائے جاتے یعنی حق تعالے
درحقیقت ہستی محض ہی اور عالم ایک طرح سے ہے بھی اور
نہین بھی ہی اور باین ہمہ بہت سی آثار وجودیہ کا سبب
صدور و ورود ہو جاتا ہی اور اسی لیے عالم ایک طرح سے ہے اور
ایک طرح سے نہین ہی اور اسیوجہ سے اللہ تعالی اپنی تعریف مین فرماتا
ہی کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر باطن ہی اور وہی ہر چیز کا عالم ہے

قولہ وان ذلک الوجود

اقول چون در مرتبۂ اولی تعدد اطلاق وجود بر چار معنی
ثابت شد لاجرم موہمی وہم می تواند کرد کہ بر تقدیر وجود
مصدری وجود چگونہ موجود فی الخارج میتواند شد چرا کہ آن
اعتباریست پس علیحدہ جواب چہ سان می تواند شد لہذا میفرماید

مین کہتا ہون جب مقدمۂ اولی مین تعدد اطلاق وجود چار
معنی پر ثابت ہوا تو خیال کرنیوالا اس امر پر یہ خیال کرسکتا ہی
کہ در صورت وجود بمعنی مصدری کسطرح وہ فی الخارج موجود
ہو سکتا ہی کیونکہ وہ اعتباری ہی تو علیحدہ جواب کیسے ہو سکتا ہی لہذا فرماتے ہین

قوله ليس بمعنى التحقق والحصول لانهما من المعاني المصدرية ليسا موجودين
في الخارج ولا يطلق الوجود بهذا المعنى على الحق سبحانه تعالى الموجود في الخارج
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل عنيا بذلك الوجود الحقيقة المتصفة بهذه الصفات
اعني وجودها بذاتها ووجود سائر الموجودات بها وارتفاع غيرها في الخارج

اقول وبہ تحقیق وجود بمعنی تحقق وحصول نیست
کہ آن معانی مصدریہ اند واز قبیل معقولات ثانیہ
کہ در برابر وے امرے نیست در خارج بلکہ ماہیات
را عارض می شوند در تعقل چنانکہ محققین حکما و
متکلمین تحقیق آن کردہ اند و وجود باین معنی بر حق
سبحانہ تعالی اطلاق کردہ نمی شود بلکہ مراد از وجود
آن ست کہ حقیقی باشد کہ ہستی وے بوی باشد
یعنی بذات خود وہستی موجودات بوی فی الحقیقہ
غیر وے موجود نیست در خارج و باقی موجودات
عارض وی اند وقائم بوے واطلاق وجود بر
حق تعالی بہمین معنی ثانی است نہ ہستی
بقیاس عقل اصحاب قیود نہ جز عارض اعیان
حقایق نمودہ لیکن بمکاشفات ارباب شہود

مین کہتا ہون کہ حقیقتاً وجود بمعنی تحقق وحصول جو
معانی مصدریہ مین نہین ہی اور نہ معقولات ثانیہ کے
قبیل سی کیونکہ اوسکے برابر کوئی امر خارج مین نہین بلکہ
تعقل مین ماہیتون کو عارض ہوتی ہین چنانچہ
محققین حکما اور متکلمین نے اسکی تحقیق کی ہی اور وجود
کا اس معنی مین حق پر اطلاق نہین کیا جاتا ہی بلکہ
وجود سی مراد یہ ہی کہ حقیقی ہو جسکی ہستی خود اوس سی ہو
یعنی بذات خود اور موجودات کی ہستی اوسکی ذات سی ہو
اور در حقیقت اوس کا غیر فی الخارج موجود نہین اور
باقی موجودات اوس کے عارض اور اوسی سے قائم ہین
اور وجود کا اطلاق حق تعالی پر اسی دوسرے معنی پر ہی
وجود۔ اصحاب قیود کی قیاس عقل پر سوا عارض اعیان حقایق
کی اور کچھ نہین لیکن ارباب شہود کی مکاشفات سی معلوم ہوتا ہے

اعیان ہمہ عارض اند و معروض وجود + و قیام وجود بذاتہا دفعاً للتسلسل است و وجود دیگران ازان دفعاً لاجتماع النقیضین۔

کہ اعیان خود عارض ہین اور وجود معروض ہی اور وجود کا قیام خود اپنی ذات مین یہ تسلسل کا دافع ہی اور دوسرون کا وجود اوس سی یہ اجتماع النقیضین کا دافع ہے۔

قولہ وان ذالك الوجود من حيث الكنه لا ينكشف لاحد

اقول وآن وجود مطلق من حیث ذات منکشف احدے نیست چرا کہ اطلاقش ذاتیست و ادراک بے تعین مسبوقہ نمی شود و در صورت تعین تقید است ولا تقید فیہ ولا علم ولا کشف تفصیل این اجمال آن کہ ذات حق سبحانہ در مرتبۂ غیب ہویت از احاطۂ عقول و افہام متعالی و ازین وجہ ہیچ ادراک را با دراہ نیست چہ این مرتبہ محیط است بسائر مراتب تنزلات پس ہیچ کدام ازان مراتب احاطہ بران نتوان کرد بلکہ انچہ در عقول و افہام خواہ ملکی خواہ بشری در آید مرتبۂ از مراتب مجالی شعوری آنحضرت است چہ ہمچنانکہ حق تعالی در مظاہر عینی بحسب اختلاف استعدادات و قابلیات بصور مختلفہ تجلی دارد در مجالی علمی نیز بہمان منوال بصور مختلف ظاہر است و ہر فردے از افراد او را بہ صفتے کہ درو ظاہر است می ستاید و از دیگر صفات کہ او را ازان حظ نیست تنزیہ می نماید الا انسان کامل کہ محیط بجمیع

مین کہتا ہون کہ وہ وجود مطلق بحیثیت ذات کسی پر بھی نہین کھلتا کیونکہ اوسکا اطلاق ذاتی ہے اور ادراک بغیر تعین فرض کیے نہین ہوتا اور درصورت تعین تقید ہے اور ذات حق مین نہ تقید ہی اور نہ علم اور نہ کشف اس اجمال کی تفصیل یہ ہی کہ ذات حق مرتبۂ غیب ہویت مین عقل اور فہم کے احاطہ سی برتر ہے اسی وجہ سے کسی ادراک کا اوس مین دخل نہین کیونکہ یہ مرتبہ کل مراتب تنزلات کو محیط ہی لہذا کوئی مرتبہ اوسکا احاطہ نہین کرسکتا بلکہ جو کچھ عقلون اور سمجھون مین آتا ہی خواہ وہ ملکی ہون یا بشری وہ سب اوس کے مراتب اور مجالی علمی سے ہے کیونکہ جسطرح حق مظاہر عینی مین حسب اختلاف استعدادات و قابلیات مختلف صورتون سے متجلی ہی اسی طرح مجالی یعنی مراتب علمی مین بھی مختلف صورتون سے ظاہر ہے اور ہر فرد اوس کی تعریف اوسی صفت سے کرتا ہے جو اوس مین ظاہر ہے اور دوسری صفات سے جنکا حظ اوس کو نہین تنزیہ کرتا ہی سوائے انسان کامل کے جو کل

حقائق است او را بجمیع صفات کمال بلسان
حال وبال ومقال می ستاید واین مرتبۂ
حضرت ختمی است کہ مبعوث بہ مقام محمود است
ولواء حمد مخصوص اوست ولہذا مسمی از مشتقات حمد
شدہ گاہ باسم مفعول وگاہ بصیغۂ مبالغہ وگاہ در
طرف حامدیت وگاہ در طرف محمودیت وگاہ
بصفت تفضیل حامد ومحمود واحمد واین ادراک کہ
انسان کامل را حاصل است بر دو وجہ است یکی
باعتبار تقید او بجمیع صفات کہ در مظاہر مختلفہ ومراتب
متفاوتہ او را حاصل است واین ادراک متعلق بہ
مرتبۂ اطلاقی نیست بلکہ باعتبار جمیع تقیدات است
دیگر باعتبار وحدت حقیقی ذاتی واین جز در مرتبہ
بقا باللہ حاصل نمی شود کہ درین مرتبہ ادراک و
مدرِک ومدرَک یکی و آن ادراک راجع بذات
ظاہر است نہ بہ مظہر واز این تفصیل معلوم شد کہ ذات
حق تعالی در ہمہ مراتب عالم است بخود وانچہ
بعضی از سالکان مسلک تحقیق را اشتباہ شدہ
کہ چون دران مرتبہ نسب تمام تر مستہلک اند پس
علم بذات دران مرتبہ نباشد بنا بر آن کہ علم
نسبت است یا مستلزم نسبت شبہتی ضعیف است
ومستلزم امرے شنیع کہ سلب علم بالذات است در

حقائق کا محیط ہے وہ اوس کی کل صفات کمال کی
زبان حال اور قلب سے ستایش کرتا ہی اور یہ مرتبہ
حضرت ختمیت آپ صلعم کے لیے ہے جو مقام محمود کے
لیے مبعوث ہوے ہین اور لوائے حمد اونکے لیے مخصوص
ہے اور اسی لیے مشتقات حمد سے اونکا نام رکھا گیا کبھی
بصفت مفعول کبھی بصیغۂ مبالغہ کبھی حامدیت کیطرف اور
کبھی محمودیت کی طرف اور کبھی بصفت تفضیل جو حامد اور
محمود اور احمد ہین اور یہ ادراک جو انسان کامل کو حاصل ہے
دو طریقے پر ہے ایک باعتبار اوسکی کل صفات کی ساتھ
مقید ہونے کے جو مختلف مظاہر و مراتب مین اوس کو
حاصل ہین اور یہ ادراک مرتبۂ اطلاق سے متعلق نہین
بلکہ باعتبار کل تقیدات کے ہی دوسرے باعتبار وحدت
حقیقی ذاتی جو سوا مرتبۂ بقا باللہ کے اور کسی مرتبہ مین
حاصل نہین ہوتا کیونکہ اس مرتبہ مین ادراک اور ادراک
کرنے والا اور ادراک کیا گیا سب ایک ہی اور وہ ادراک
ذات ظاہر کیطرف راجع ہی نہ مظہر کیطرف اور اس تفصیل سے
معلوم ہوا کہ ذات حق تمام مراتب مین اپنی ذات کی عالم ہے
اور یہ جو بعضے سالکین مسلک تحقیق کو شبہہ ہوا کہ جب اوس
مرتبہ مین سب نسبتین فانی ہین تو ذات کا علم بھی اوس
مرتبہ مین نہو گا کیونکہ علم یا تو نسبت ہی یا مستلزم نسبت
یہ ایک ضعیف شبہہ اور خراب بات کا مستلزم ہے یعنی

مرتبۂ از مراتب حق تعالیٰ عن ذلک علواً کبیراً
و تحقیق مقام بر وجہی کہ شبہہ ازان مرتفع گردد آنست
کہ حقیقت علم عدم غیبوبت مجرد ست از
تجردی و عدم غیبوبت بجہت عینیت باشد ہمچون
علم نفس بذات خود و آن را و امثال آن را علم حضوری
گویند و گاہ بجہت ارتباطی دیگر باشد ہمچو قیام
صورت مجردہ منتزعہ از مادیات بنفس و آن را علم
حصولی خوانند و در صورت اولی چون آن مجرد
قائم بذات خود است علم خود باشد بخود پس خود
عالم باشد و خود معلوم و خود علم و در صورت ثانیہ کہ
قایم بغیر است علم غیر باشد و خود علم باشد و خود
معلوم اما خود عالم نہ باشد بلکہ عالم غیر او باشد و آن
محل صور است و چون حضرت حق در اعلی مراتب
تجرد است زیرا کہ از ماہیت مجرد است فضلاً
عن المادۃ پس خود عالم باشد و خود معلوم و نسبت
عدم غیبوبت را مصداق عینیت باشد و تفصیل این
سخن آنست کہ نسبت از منتزعات عقل است و مطابق
و مصداق آن گاہ وحدت است چون اتحاد
و عینیت کہ متحقق در واقع و محکی عنہ این نسبت وحدت
است و نسبت دوئی در عقل است و گاہ مصداق
و مطابق نسبت ارتباطی ست میان دو چیز کہ ہر یک

مراتب سے حق کی علم ذاتی کی نفی کا خدا اس سے بہت بزرگ
ہے اس مقام کی ایسی تحقیق جس سے شبہہ بالکل رفع
ہو جاوے یہ ہے کہ حقیقت علم کسی مجرد کا اپنے مرتبۂ تجرد
سے غائب نہ ہونا ہے اور یہ غائب نہ ہونا کبھی عینیت سے
ہوتا ہے جیسے اپنی ذات کا علم اور اوسکو علم حضوری کہتے ہیں
اور کبھی بسبب ارتباط کسی دوسری چیز کے ہوتا ہے جیسے نفس
مین صورت مجردہ کا قائم ہونا جو مادہ سے بنی ہو اوسکو علم
حصولی کہتے ہیں اور پہلی صورت مین چونکہ وہ مجرد اپنی ذات
سے قائم ہے یہ اپنا علم اپنے آپ مین ہے تو خود ہی عالم ہوگا
اور خود ہی معلوم اور خود ہی علم اور دوسری صورت مین کہ
غیر سے قائم ہے غیر کا علم ہوگا تو علم و معلوم خود ہوگا لیکن عالم
خود نہ ہوگا بلکہ عالم اوس کا غیر ہوگا جو ان صورتون
کا محل ہے اور چونکہ حضرت حق اعلے مراتب تجرد مین ہے
اس لیے کہ ماہیت سے مجرد ہے چہ جائیکہ مادہ تو وہ
خود عالم ہے اور خود معلوم اور نہ غائب ہونے کی نسبت
سے عینیت کا مصداق ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ
نسبت خود عقل سے نکلی ہے جسکے مطابق و مصداق کبھی وحدت
ہوتی ہے جیسے اتحاد و عینیت جو واقعی ثابت ہے اور وہی
اس سے نسبت کی گئی ہے جو وحدت ہے اور دوئی کی
نسبت عقل مین ہے اور کبھی مصداق و مطابق نسبت
وہ ارتباط ہے جو دو چیزون کے درمیان ہو کہ ہر ایک

بصورت علیحده موجود اند در واقع هیچ نسبت ابوتؒ و
بنوت و مطابق و مصداق نسبت عدم غیوبت
در صورت ادراک نفس و عقل و حضرت حق خود را وحدت
است و عدم اثنینیت و علم مستلزم نسبت است
باحد الطرفین و ازین لازم نمی آید که علم عالم متعلق
بذات او نشود چگونه کسی این وهم شود در شان
حق تعالی با آنکه نفس و عقل که مراتب امکانی اند
عالم اند بخود بلکه بتحقیق حق تعالی عین علم اند
است بخود و هر چه از و صادر شده و شود من الازل
الی الابد بران نهج باشد که مبین شده و لهذا
بعضے قدما و حکما که انوار حکمت از مشکوٰة نبوت اقتباس
نموده اند تعبیر از مبدء اول بعلم کرده اند و چنین گفته
اند که از علم عقل صادر شده و از عقل نفس و از نفس
طبع و از طبع جسم پس روشن شد که حضرت حق
عالم است بخود در همه مراتب اما غیر او عالم بمرتبه
ذات بحت من حیث وحدتها الاطلاقیه نمی تواند شد
چه مصداق نسبت دران صورت عینیت و وحدت
نیست لثبوت التقیید و التعین فی جانب المدرک
تعلقے دیگر نمی تواند بود بنا بر آن که دران مرتبه
جمیع تعینات و نسب مستهلک اند بلکه دران مرتبه
غیر بکلی فانی است پس تعلق و ارتباط دران مرتبه

واقع مین علیحده صورت پر موجود ہین جیسے باپ اور
بیٹے ہونے کی نسبت اور نہ غائب ہونے کی نسبت کے
مطابق و مصداق صورت ادراک نفس و عقل مین اور
خود حضرت حق کے اپنے ادراک مین وحدت اور دوئی
کا نہ ہونا ہی اور علم کے لیے لازم ہی کہ دو مین سی ایک طرف
اوس کی نسبت ہو اس سی یہ لازم نہین آتا کہ عالم کا علم
اوسکی ذات سی متعلق نہو کسی کو خدا کی شان مین کیسے
اسکا وہم ہو سکتا ہی باوجودیکہ نفس اور عقل بھی جو مراتب
امکانی ہین اپنے عالم ہین بلکہ حق کا بالذات عین علم ہونا
اور اپنی ذات کا عالم ہونا زائد درست ہی جو کچھ اوس سی
صادر ہوا یا ہوگا ازل سی ابد تک اسی طریقے پر ہوگا جس
طریقہ سی ظاہر ہوا اسلیے بعض حکماء قدیم نے جنھون نے انوار
حکمت چراغ نبوت سی حاصل کیے ہین اونھون نے مبداء اول
سی علم مراد لیا ہی یون کہا ہی کہ علم سی عقل صادر ہوئی اور عقل
سی نفس اور نفس سی طبیعت اور طبیعت سی جسم تو معلوم ہوا کہ حضرت
حق کل مراتب مین اپنا عالم ہی لیکن اوسکا غیر مرتبہ ذات بحت
کا بحیثیت اوسکی وحدت اطلاقیہ کی عالم نہین ہو سکتا کیونکہ
نسبت کا مصداق اوس صورت مین عینیت و وحدت نہین بوجہ
جانب مدرک مین ثبوت تعین و تقیید کی کوئی دوسرا تعلق نہین ہو
سکتا کیونکہ اوس مرتبہ مین کل تعینات اور نسبتین فانی ہین بلکہ اوس
مرتبہ مین غیریت ہی بالکل فانی ہی تو تعلق اور ارتباط کا اوس مرتبہ مین

نمی گنجد این سخن خالی از دقتے نیست باید که به نظر دقیق درو امعان نماید

کیسے گذر ہو سکتا ہے یہ بات دقت سے خالی نہیں بہت غور اور خوض سے اسکو دیکھنا چاہیے۔

قوله ولا یدرکه العقل ولا الوهم ولا الحواس ولا یتاتی فی القیاس

اقول وادراک نمی تواند کرد او را عقل و نه وہم و نه حواس و نه حاصل می گردد بقیاس شیخ اکبر در باب ثالث و سبعین از فتوحات گوید که انما سمی العقل عقلا لانه ماخوذ من العقال فلا قدم له فی معرفة الحق تعالی فی مرتبة الاطلاق انتهی گویم و نیز دلیل عدم معرفت عقل این است که هر عاقل را عقلے است مثل او و حق را مثلے نه فمن عرفه بعقله ما عرفه و اهل طریق گاهی از عقل مراد گیرند قلم اعلیٰ وهو العقل الاول و گاہے طبیعت کلیه و حواس جمع حاسه است و آن ده اند پنج ظاهری و پنج باطنی که از آن جمله وہم است و آن قوتی ست در تمام دماغ لیکن مختص به تجویف اوسط از دماغ که معنی جزئیات موجوده محسوسه را ادراک می نماید و شیخ مقتول در هیاکل النور می نویسد که الوهم هو الذی ینازع العقل فی قضایاه حتی ان المتفرد بمیت فی اللیل نومه عقله و یخوفه وهو یخالف العقل فی امور غیر محسوسة حتی ان الذین یتبعون قضایاه

میں کہتا ہوں اوسکو عقل اور وہم اور حواس ادراک نہیں کر سکتے اور نہ وہ قیاس سے حاصل ہو سکتا ہے شیخ اکبر فتوحات کے تہترویں باب میں لکھتے ہیں کہ عقل کا نام عقل اسوجہ سے کہا گیا کہ وہ عقال سے ماخوذ ہے جسکے معنی رسی کے ہیں پس معرفت حق میں مرتبۂ اطلاق میں اوسکا گذر نہیں ہے انتہی میں کہونگا اور بھی دلیل عدم معرفت عقل کی یہ ہے کہ ہر عاقل کی عقل اوسکی مثل ہوتی ہے اور حق کا کوئی مثل ہے نہیں تو جس شخص نے اوسکو عقل سے پہچانا اوسنے اوسکو نہیں پہچانا اور اہل طریق کبھی عقل سے قلم اعلیٰ کو مراد لیتے ہیں اور وہی عقل اول ہے اور کبھی طبیعت کلیہ کو اور حواس حاسہ کی جمع ہے جو دس ہیں پانچ ظاہری اور پانچ باطنی جنمیں سے ایک وہم بھی ہے اور وہ ایک قوت تمام دماغ میں ہے لیکن اوسط حصہ دماغ کی تجویف سے مخصوص ہے جو جزئیات کی معانی موجودہ محسوسہ کو ادراک کرتی ہے شیخ شہاب الدین مقتول ہیاکل النور میں لکھتے ہیں کہ وہم وہ قوت ہے جو عقل سے اپنی احکام میں جھگڑتی ہے یہانتک کہ محض وہم خواب میں عقل کو زائل کر دیتا ہے اور اوسے خوف دلاتا ہے اور غیر محسوس باتوں میں وہ عقل کی مخالفت بھی ہے یہانتک کہ جو لوگ اوس کے احکام پر چلتے ہیں

ینکرون ما وراء المحسوسات ولم یتفکروا انّ
عقولهم بل اوهامهم وتخیلاتهم و
نفوسهم لاتحسّ بل لا یحس من الجسم
الا السطح الظاهر دون سمکه انتهی

وہ محسوسات کے علاوہ چیزون کا انکار کرنے لگتے ہین
اور اس بات کو نہین سوچتے کہ اونکی عقلین بلکہ اونکے وہم
اور خیالات اور نفوس محسوس نہین کیے جاتی بلکہ جسم سے بھی سوا
سطح ظاہر کے محسوس نہین کرتے نہ کہ سمک کو انتہی

قوله لان کله محدثات والمحدث لا یدرک الا کنه المحدث تعالی ذاته و
صفاته عن ذلک علوا کبیرا

اقول زیرا کہ این ہمہ عقل و وہم وغیرہ حادث
اند وحادث ادراک نمی کند مگر کنہ حادث را
برتر است شان او از حدوث آرے فطرت
نفس انسانی بواسطۂ تعلقات جسمانی قاصر است
از ادراک وحدت آن بمنزلۂ احول کہ یکے را دو
می بیند وبین الصورتین نسبتی تصور می کند و آن
بنا بر قصور آلات ادراک است بے آن کہ در
نفس الامر شنیئیہ باشد و سر این مقام آن است
کہ چون وجود حق را مماثلے نیست بلکہ غیر او در
وجود نیست پس ہر چہ در تمثیل و تصویر حقایق
الٰہی و نسبت ذات او بہ ممکنات گویند خالی از
شائبۂ قصورے نخواہد بود زیرا کہ علم ادراک
باو محیط نشود فکیف عبارات و الفاظ کہ در مرتبہ احاطہ
از علم فروتر اند چرا کہ نہ ہر چہ باشد توان دریافت
نہ ہر چہ توان دریافت تعبیر از ان توان کرد۔

مین کہتا ہون اس لیے کہ یہ سب عقل اور وہم وغیرہ
حادث ہین اور حادث صرف کنہ حادث ہی کا ادراک
کرتا ہے اور خدا کی شان حدوث سے عالی ہے ہان البتہ فطرت
نفس انسانی بوجہ تعلقات جسمانی ادراک وحدت سے
قاصر ہے وہ ڈھیبر کے کیطرح ایک کو دو دیکھتا ہے اور دونون
مین ایک نسبت خیال کرتا ہے اور یہ بوجہ کمی قوت ادراک
کی ہے بغیر اسکے کہ واقعی دوئی ہو اس مقام مین ستر یہ ہے
کہ وجود حق کا جب کوئی مثل نہین بلکہ اوسکا غیر ہی موجود
نہین تو جس مثالی اور خیال مین ممکنات کے ساتھ
حقایق الٰہی اور اوس کی ذات کی نسبت کو متعلق
کہین گے وہ آمیزش قصور سے خالی نہوگی اس لیے کہ
علم و ادراک اوس کا احاطہ نہین کرسکتے تو عبارات اور
الفاظ جو مرتبۂ احاطہ مین علم سے بہت نیچے ہین کیسے محیط
ہوسکتے ہین کیونکہ یہ ضرور نہین کہ جو ہو وہ معلوم بھی
ہو جاسکے نہ یہ ضروری کہ جو معلوم ہو جاوے وہ بیان بھی ہوسکے

قولہ من اراد معرفتہ من ہذا الوجہ وسعیٰ فیہ فقد ضیّع وقتہ

اقول وکسی کہ معرفت او را بکنہ وحقیقت او ارادہ
نمود و دران سعی کرد وقت خود را ضائع کرد وخود
جناب باری بواسطۂ رافت ورحمتی کہ در شان
عباد دارد از تامل در ذات خود تحذیر می فرماید کہ
یحذرکم اللہ نفسہ واللہ رؤف بالعباد
وسبب منع از تفکر این است کہ میان ما وحق مناسبتی
نیست در باب خامس واربعین ومائۃ از فتوحات
است کہ انما منعوا التفکر لانہ لا یتعدی
احد الامرین اما الجولان فی المخلوقات
واما الجولان فی الالہ واعلیٰ درجات
جولانہ فی المخلوقات ان یتخذوہا
دلیلاً ومعلوم ان الدلیل یضاد المدلول
فلا یجتمع دلیل ومدلول فی حد الناظر
ابدا واما جولانہ فی الالہ لیتخذہ دلیلاً
علی المخلوقات ففیہ من سوء الادب ما
لا یخفی لانہ طلب الحق لغیرہ ای لیدلہ
علی الکائنات فما طلبہ تعالیٰ بعینہ و
ذلک غایۃ الجہل فانہ لا شئ ادل علی
الشئ من نفسہ ودر باب وصایا از فتوحات
گوید ایاک ان تدعی معرفۃ ذات خالقک

مین کہتا ہون اور جس شخص نے اوسکی معرفت کو اوسکی کنہ
اور حقیقت کے ساتھ حاصل کرنا چاہا اور اوس مین
کوشش کی اوس نے اپنا وقت ضائع کیا خود جناب
باری بوجہ اپنی مہربانی اور رحمت کے جو بندون پر رکھتا
ہے اپنی ذات مین غور کرنے سے منع فرماتا ہی کہ تمکو ڈراتا
ہے اللہ اپنی ذات سے اور اللہ بندون پر مہربان ہے
جسکا سبب یہ ہے کہ ہم مین اور حق مین کوئی مناسبت
نہین فتوحات کے ایکسو پینتالیسوین باب مین ہی کہ بیشک
وہ لوگ تفکر سے روکے گئے اسلیے کہ وہ دو حال سے خالی نہین
یا مخلوقات مین ہو یا حق مین اور اعلیٰ درجہ تفکر مخلوقات
مین ہے کہ اوس سے دلیل لین اور دلیل کا مخالف
مدلول ہونا معلوم ہی ہے پس حد ناظر مین دلیل اور
مدلول کبھی جمع نہین ہو سکتے اور حق مین تفکر اوسکو
مخلوقات پر دلیل لانے کے لیے تو اسمین ایسی بے ادبی
ہے جو مخفی نہین اسلیے کہ اسمین حق کی طلب اوسکے غیر کے
لیے ہے یعنی تاکہ وہ عالم پر دلالت کرے تو حق تعالیٰ کو بالذات
اوس نے طلب نہ کیا اور یہ نہایت جہل ہے کیونکہ
کسی شئے کی بہترین دلیل خود نفس شئے ہے
اور فتوحات کے باب وصایا مین فرماتے ہین
کہ معرفت ذات خالق کے دعوے سے اپنے کو بچا

فانك فى المرتبة الثانية من الوجود و
امافى حال فنائك فماعرفه تعالى هنالك
الّا هو فحلّ معنى التوحيد عن الذوق
انتهىٰ و بايد دانست كه وقت نزد صوفيه عبارت
است از زمانهٔ حاضر كه واسطه ايست ميان ماضى
و مستقبل و ازين است قول شان الصوفى
ابن الوقت اى مشتغل بما هو اولى به
فى الحال وگاهى بمعنى ما يصادفهم من تصريف
الحق لهم دون ما يختارونه لانفسهم
وازين جاست قول صوفيه فلان بحكم الوقت
اى انه مستسلم لما يبدء له من الغيب عن
غير اختياره وهذا ايضا انما يكون فيما لا
حكم فيه من جهة الشرع فاما ما فيه حكم
من جهته فان تضيعه واحالة الحكم فيه
على المقادير خروج عن الدين ابو على دقاق
گويد كه وقت تو آنست كه تو در آنى اگر در دنيائى
وقت تو دنيا است و اگر در عقبىٰ هستى آن وقت
تست و اگر در سرورى يا حزن آن وقت تست
واما قول صوفيه كه الوقت سيف قاطع مراد
ازان اين كه الوقت غالب عليهم بما يجرى الله
به من قضائه وقدره كما ان السيف

كيونكه تو مرتبهٔ ثانيه وجود مين ہے يا حالت فنا مين
تو حق كو حق ہى پہچانے گا پس ذوق سے توحيد كے
معنے حل ہو گئے انتہىٰ اور جاننا چاہيے كہ وقت سے
مراد حضرات صوفيہ كے نزديك زمانۂ موجودہ ہے جو
گذشتہ اور آيندہ مين واسطہ ہے اور يہين سى حضرات
صوفيہ كا قول ہى كہ صوفى ابن الوقت ہى يعنى اوسى چيز مين
مشغول ہوتا ہے جو زمانۂ حال مين اوس سى قريب تر
ہے اور كبھى وقت كے معنى اوس چيز كا پانا ہى جسكو
خدا نے اونكے ليے پھير ديا نہ وہ جسكو انھون نے اپنے ليے
اختيار كيا يہين سى حضرات صوفيہ كا قول ہى كہ فلان شخص
وقت سى حكم كرتا ہى يعنى درحقيقت وہ اوس چيز پر مطلع
كيا گيا جو اوسكے ليے غيب سى بغير اوسكے اختيار كے ظاہر
كيگئى اور يہ اوس چيز مين بھى ہوگا جسمين بحيثيت شرع كوئى
حكم نہين مگر جسمين بحيثيت شرع حكم ہى تو اوسكا ضائع كرنا
اور اوسمين دخل دينا دين سى خروج ہى ابو على دقاق كہتے
ہين كہ تمھارا وقت وہى جسمين تم ہو اگر دنيا مين ہو تو تمھارا
وقت دنيا ہے اور اگر عقبىٰ مين ہو تو وہ تمھارا وقت ہے
اگر خوش ہو يا غمگين تو وہ بھى تمھارا وقت ہے اور
اور صوفيہ كا قول كہ وقت تلوار كيطرح ہى اوس سى مراد يہ ہے
كہ وقت اون پر غالب ہى اوس چيز سى جسكو اللہ نے اپنى
قضا و قدر سى اون پر جارى كيا ہے جس طرح تلوار

غالب بقطعه و بعضے گویند که لین متنه قاطع
حده فمن لاینه سلم ومن خاشنه اصطلم
کذالک الوقت من استسلم لحکمه نجی
ومن عارض بترک الرضی انتکس وتردی
وبعضی گویند معناه انه لا دوام له فادرک
فیه امانیک ولا تدعه یمضی عنک و
کن حاکما علی وقتک لا محکوما علیه بوقته
وقیل السکیس من کان بحکم وقته فان کان
وقته الصحو فقیامه بالشریعة وان
کان وقت المحو فالغالب علیه احکام
الحقیقة وفی غیر الصحو والمحو للصوفی
اوقات تساعده واوقات تناکده
فمن ساعده الوقت فهو له وقت و
من ناکده الوقت فهو علیه مقت فعلیک
بالمراقبة فان کان بسط فالزم الادب
وان کان قبض فالزم السکون والسکینة
الی ان ینقضی

کاسٹنے مین غالب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ اوسکا
چھونا آسان ہے اور اوسکی باڑھ قاطع ہے تو جس شخص نے
اوسے چھوا وہ بچا اور جس نے باڑھ پر ہاتھ رگڑا وہ زخمی
ہوا اسی طرح وقت ہے کہ جو اوسکے حکم پر چلا اوسنے نجات
پائی اور جس نے بہ ترک رضا منہ پھیرا وہ سرنگون ہوا
بعضے کہتے ہین کہ اوسکے یہ معنی ہین کہ درحقیقت وقت
کے لیے ہمیشگی نہین تو وقت سے اپنا مطلب نکال لو اور اوسے
گذر نہ جانے دو اور اوسپر حاکم رہو اوسکے محکوم نہو بعض کے
نزدیک مسکین وہی ہے جو اپنے وقت کا تابع ہو اگر اوسکا وقت
صحو ہو تو اوسپر اتباع شریعت لازم ہے اور اگر محو ہو تو اوسپر
احکام حقیقت غالب ہونگے اور صوفی کیلیے صحو اور محو کے علاوہ
اور بھی اوقات ہین جو کبھی اوسکو خوش رکھتی ہین اور کبھی
ناخوش جسکو اوسکے اوقات خوش رکھین تو اوسکی لیے
وہ وقت نعمت ہے اور جسکو ناخوش رکھین وہ وقت اوسکے
لیے عذاب ہے اور تجھ پر مراقبہ یعنی نگاہداشت لازم ہے اگر حالت
بسط طاری ہو تو ادب لازم ہے اور اگر حالت قبض طاری ہو
تو سکون و اطمینان لازم ہے تاوقتیکہ وہ حالت گذر نہ جائے

قوله وان لذلک الوجود مراتب کثیرة

اقول بعد تسلیم نارسائی در ذات حق وعدم
امکان رسائی آن می فرمایند وخیال طالبان
که ازین جا نسبت تضییع ذکر و فکر خود می شود

مین کہتا ہون کہ ذات حق مین نارسائی کی
تسلیم کے بعد اور طالبین کے خیال کو جو اپنے
ذکر اور فکر کے ضائع ہونے کی نسبت ہوتا ہے

دفع می نمایند که آن وجود مطلق را مراتب
بسیار اند و مجالی بے شمار و وصول عبارت دیگر
است که آن آینده می آید

دفع کر کے فرماتے ہین کہ اوس وجود مطلق کے
بہت سے مراتب اور ظہورات ہین اور وصول
اس کے علاوہ ہے جو آیندہ بیان کیا جائیگا۔

قوله المرتبة الاولى مرتبة اللاتعين والاطلاق والذات البحت لا بمعنى انّ
قيد الاطلاق ومفهوم السلب اى سلب التعين ثابتان فى تلك المرتبة بمعنى
انّ ذلك الوجود فى تلك المرتبة منزهة عن اضافة النعوت والصفات و
مقدسة عن كل قيد حتى قيد الاطلاق ايضًا وهذه المرتبة تسمى بالمرتبة الاحدية
وهى كنه الحق وليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها

اقول مرتبۂ اولی مرتبۂ لاتعین و اطلاق و ذات
بحت است نه باین معنی که درین مرتبه قید اطلاق
و مفهوم سلب تعین ثابت باشد برائے وجودی
بلکه بمعنی آن که آن وجود دران مرتبه منزه است
از اضافت اوصاف و مقدس است از هر قید
حتی که از قید اطلاق نیز و این مرتبه را احدیت
بنامند و بالائے آن مرتبۂ نیست بلکه کل مراتب
زیر آنند حاصل آن که مرتبۂ لابشرط مرتبۂ احدیت
جمع و هویت ساریه در جمیع موجودات است و بشرط
لاشئ مرتبۂ وحدت و برزخ البرازخ و عماء و بشرط
جمیع اسماء و صفات مرتبۂ الوهیت است و واحدیت
و اطلاق عماء بر مرتبۂ احدیت موافق حدیث
است ابو رزین عقیلی از پیغمبر صلی الله علیه و سلم پرسید

مین کہتا ہون کہ مرتبۂ اول لاتعین اور اطلاق
اور ذات بحت ہی نہ اس معنی مین کہ اس مرتبہ مین قید
اطلاق اور نفی تعین کا مفہوم وجود کے واسطے ثابت
ہے بلکہ اس معنی مین کہ وجود اس مرتبہ مین اضافت
اوصاف سی منزہ اور ہر قید سی پاک ہی حتی کہ قید اطلاق
سے بھی اس مرتبہ کو احدیت کہتے ہین اس سی اوپر
کوئی مرتبہ نہین بلکہ کل مراتب اسکے نیچے ہین خلاصہ
یہ کہ مرتبۂ لابشرط شئی مرتبۂ احدیت جمع اور ہویت ہی جو
تمام موجودات مین ساری ہے اور بشرط لاشئی مرتبۂ
وحدت ہی اور برزخ البرازخ اور عما بھی ہی اور بشرط
تمام اسماء و صفات کی مرتبۂ الوہیت اور واحدیت ہی اور
مرتبۂ احدیت پر عماء کا اطلاق حدیث کی موافق ہے
ابو رزین عقیلی نی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ

این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه فرمود	ہمارا رب دنیا پیدا کرنے سے پہلے کہان تھا آپنے
کان فی عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء	فرمایا کہ مرتبۂ عماء مین تھا جسکے نہ اوپر ہوا ہے اور
وخلق عرشه علی الماء وعماء ابر رقیق را گویند	نہ نیچے اور اوسنے عرش پانی پر پیدا کیا اور عماء ابر رقیق
ابن اثیر در نہایہ گوید العماء بالفتح والمد السحاب	کو کہتے ہین ابن اثیر نہایہ مین لکھتے ہین کہ عماء کے معنی
قال ابو عبید لا یدری کیف کان ذلک	بدلی کے ہین ابو عبید نے کہا کہ معلوم نہین یہ عماء کیسا
العماء وفی روایة کان عماء بالقصر ومعناه	تھا اور ایک روایت مین کَانَ عَمًاءً بقصر ہے جسکی
لیس معه شیء انتهی وپوشیده نماند که هر چند در	معنی لیس معہ شیء کے ہین انتہی واضح ہو کہ اگرچہ صوفیہ کی
اصطلاح صوفیه میان احدیت و وحدت و	اصطلاح مین احدیت اور وحدت اور واحدیت مین فرق
واحدیت فرق است جامی قدس سره السامی	ہی مولانا جامی قدس سرہ فرماتی ہین کہ وجود بی شرط
می فرماید ہستی بے شرط وحدتش نام داست	وحدت ہی اور مشروط بشرط لا احدیت ہی اور مشروط بشرط
ور دانکه بشرط لا است نقش احدست ؛ مشروط بشرط	شئ واحدیت ہی اوسی ایک ہی ذات کا ظہور ازل سی ابد
شئی باشد واحد ؛ میدان که ظهورش ز ازل تا	تک سمجھو مگر شہود وحدت در کثرت اور شہود احدیت
ابد است ؛ اما شهود وحدت در کثرت وشهود	در کثرت ایک ہی معنی مین معلوم ہوتا ہی کہ کل ذرات
احدیت در کثرت به یک معنی می نماید که جمیع ذرات	کائنات کا مظہر ایک ہی وجود دیکھا جائے۔ اسی
کائنات را مظهر یک وجود دیده شود لهذا خواجه	واسطے خواجۂ محمد پارسا فصل الخطاب مین لکھتے ہین کہ
محمد پارسا در فصل الخطاب آورده که قال بعضهم	بعضون نی تفسیر انا اعطیناک الکوثر مین کہا ہی کہ بیشک
انا اعطیناك الکوثر ای معرفة الکثرة	ہم نے تمکو کوثر دی یعنی کثرت کی معرفت وحدت
بالوحدة وعلم التوحید التفصیلی وشهود	سے اور توحید کا علم تفصیلی اور وحدت کا شہود عین
الوحدة فی عین الکثرة بتجلی الواحد و	کثرت مین بہ تجلی واحد اور یہ تجلی بمنزلہ نہر جنت کے ہی
هذا التجلی بمنزلة نهر فی الجنة من شرب	جس نے اس نہر سے پانی پیا کبھی وہ پیاسا نہوا
منه لم یظما ابدا فصلّ لربّك ای اذا	فَصَلِّ لِرَبِّكَ اپنی پروردگار کی عبادت کر یعنی جب

شاهدت الوحدة فی عین الکثرة فصل بالاستقامة الصلوة التامة بشهود الروح وحضور القلب وانقیاد النفس طاعة البدن فی هیاکل العبادات فانها الصلوة الکاملة الوافیة لحقوق الجمع والتفصیل انتهی کاشی در تاویلات خود آورده که انا اعطیناك الکوثر ای معرفة الکثرة بالوحدة وعلم التوحید التفصیلی وشهود الوحدة فی عین الکثرة انتهی وبه همین معنی است آنچه در عرائس آمده الکوثر بالحقیقة استغراقه فی بحر جماله ودنوه فی منازل قربه وله کوثر القلب تجری انهار انوار مشاهدة الحق من بحار الازل والابد یزید فی کل نفس سواقیها الی الابد انتهی وحضرت صلی الله علیه وسلم بعد از بعثت در شهود احدیت در کثرت بودند هذا ولعل الله یحدث بعد ذلك امرًا

تو عین کثرت مین وحدت کا مشاہدہ کرے تو استقامت سے پوری نماز پڑہہ بشہود روح و حضور قلب و اطاعت نفس و جسم ہیاکل عبادات مین کیونکہ درحقیقت یہی نماز کامل ہی اور حقوق جمع و تفصیل پوری کرنے والی انتہی کاشی اپنی کتاب تاویلات مین لکھتے ہین کہ ہم نی تم کو کوثر یعنی کثرت کی معرفت بوحدت اور علم توحید تفصیلی اور عین کثرت مین وحدت کا شہود دیا انتہی اور ایسا ہی کچھ شیخ روزبہان بقلی نی تفسیر عرائس البیان مین لکھا ہی کہ کوثر سی مراد حقیقتاً آنحضرت کا اوس بحر جمالی مین استغراق اور اوسکے مراتب قرب مین آپ کا نزول ہی اور آپ ہی کیلیے کوثر قلب ہی جو انہار انوار مشاہدہ حق کو دریائی ازل و ابد سی جاری کرتی ہی اور ہر گھڑی اوسکی روانی بڑھتی رہتی ہے انتہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم بعثت کے بعد سے احدیت در کثرت کے مشاہدہ مین رہی یہ اوس کی شرح ہے شاید اللہ اس کے بعد کوئی اور بات ظاہر کرے۔

قوله المرتبة الثانیة مرتبة التعین الاول وهی علمه تعالی لذاته وصفاته ولجمیع الموجودات علی وجه الاجمال من غیر امتیاز بعضها عن بعض وهذه المرتبة تسمی بالوحدة والحقیقة المحمدیة

اقول اول مراتب تنزلات ذات بحت تعین وی است بشان کلی جامع مر شیون کونیه و الهیه را

مین کہتا ہون ذات بحت کی تنزلات کی اول مراتب سے اوسکا تعین بشان کلی ہی جو جامع تمام شیون الٰہیہ و کونیہ کا ہی

بہ آن طریقہ کہ خود را بہ این شان کلی جامع بداند و صورت علمیۂ ذات متلبس بآن شان کلی مر او را حاضر بود بر وجہ کلی جملی و این را تعین اول و وحدت گویند و تنزل وی علماً بہ تفاصیل این شان کلی این را تعین ثانی و واحدیت خوانند و بآن طریقہ کہ خود را بہ ہمہ شیون الٓہیہ کونیہ کہ دران شان کلی اندراج داشتند بہ تفصیل بداند این مرتبہ را حقیقت محمدی نامند و بعضے عالم جبروت و صفات گمان کردہ اند چنانچہ اول را لاہوت گویند و فرق میان مرتبتین ظاہر است کہ در مرتبۂ اول محض اطلاق است و درین ثانی تمایز ذات و صفات پیدا آمد گو تنزل بالاجمال است و علیٰ ہذا ظہور و تجلی عبارت است ازان کہ شئ بآنکہ ذات و صفات حقیقت وے محفوظ باشند در مراتب دیگر ہویدا گردد کظہور الملک فی صورۃ البشر جامی در تمہید اشعۃ اللمعات می فرماید کہ مظہر ہر شئ صورت اوست و صورت شئے عبارت از امریست کہ آن شئ بوے معقول یا محسوس شود و ظہور شئ تمیز و تعین وی است چنانکہ ظہور جنس مثلاً در مرتبۂ انواع تمیز و تعین ویست بہ تنوعات و ظہور نوع در مراتب اشخاص تعین و تمیز بہ تشخصات اوست

اس طرح کہ اپنے آپ کو اس شان کلی جامع سے جانے اور صورت علمیہ ذات اوس شان کلی سے متلبس بطریق اجمال کلی اوسکے پیش نظر ہو اسی کو تعین اول اور وحدت کہتے ہین اور اسکے تنزل علمی کو بتفصیل اس شان کلی کے واحدیت اور تعین ثانی کہتے ہین اور اس طریقے سے کہ وہ اپنے آپ کو تمام شیون الٓہیہ اور کونیہ مین جو اوس شان کلی مین داخل ہین تفصیل سے جانتا ہے اس مرتبہ کو حقیقت محمدی کہتے ہین اور بعضون نے اسی کو عالم جبروت و صفات بھی گمان کیا ہی جسطرح اول کو عالم لاہوت کہا ہی اور ان دونون مرتبون مین جو فرق ہے وہ ظاہر ہی کہ مرتبۂ اول مین محض اطلاق ہی اور اس دوسرے مین تمایز ذات و صفات ظاہر ہوا اگرچہ تنزل مجملاً ہے اور اسی طور پر ظہور اور تجلی سے مراد یہ ہے کہ شئے باوجود اسکے کہ اوس کی ذات اور صفات اور حقیقت محفوظ ہون دوسرے مراتب مین ظاہر ہو جائے جیسے فرشتے کا انسان کی صورت مین ظاہر ہونا مولانا جامی تمہید اشعۃ اللمعات مین فرماتے ہین کہ ہر شئ کا مظہر اوس کی صورت ہی اور صورت شئ وہ ہی جس سے شئ معقول یا محسوس ہو اور شئ کا ظہور اوسکی تمیز اور اوسکا تعین ہی مثلاً جنس کا ظہور مرتبۂ انواع مین تنوعات سے اوسکی تمیز اور تعین ہی نوع کا ظہور مراتب اشخاص مین تشخصات سے اوسکا تعین اور تمیز ہی

انتهی و حضرت شیخ اکبر در باب سادس از فتوحات
تجلی اعظم را بادنی مسامحه بحقیقت محمدی تعبیر فرموده
و وجه تعبیر ظاهر آن ست که محمد صلی الله علیه وسلم
را باین تجلی اعظم نسبتی خاص است که توان گفت
که آنحضرت تمثال تجلی اعظم در نوع انسانیت
شاعرے خوش گفته ع تقدیر بیک ناقه نشانید
دو محمل ✦ سلمائے حدوث تو و لیلائے قدم را

انتہی حضرت شیخ اکبر نے فتوحات کے چھٹے باب مین
تجلی اعظم کو بادنےٰ فرق حقیقت محمدی سے تعبیر کیا ہے
جسکی بظاہر وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
اس تجلی اعظم سے ایک خاص نسبت ہے جسکی وجہ
سے کہہ سکتے ہین کہ آنحضرتؐ نوع انسانی مین تجلی
اعظم کی صورت ہیں کسی شاعر نے خوب کہا ہے ؏
تقدیر نے ایک ناقہ پر دو محملین رکھین ایک تیرے
سلمائے حدوث کی اور دوسری لیلائے قدم کی۔

قال فی الفتوحات بدء الخلق الهباء و
اول موجود فیه الحقیقة المحمدیة الرحمانیة
الموصوفة بالاستواء علی العرش الرحمانی
وهی العرش الالهی انتهی وقرینه بران که شیخ
اکبر بحقیقت محمدی تجلی اعظم را اراده کرده آن ست
که وے را موصوف بالاستواء علی العرش فرمود
اما آن که وے را عرش الهی گفته پس بنا بر آن ست
که وی منشاء ظهور مرتبه الوهیت است هذا والله اعلم

فتوحات مین شیخ اکبر نے لکھا ہے کہ مرتبہ ہبا سے پیدائش
کی ابتدا کی گئی اور پہلی جو چیز اوس سے موجود ہوئی وہ حقیقت
محمدیہ رحمانیہ ہے جو مستوی علی العرش ہونے سے موصوف ہے
اور جو عرش الٰہی ہے انتہے اور شیخ اکبر کے اس قول کا قرینہ
یہ ہے کہ اوسکو عرش پر مستوی ہونے سے موصوف
فرمایا ہے لیکن اوسے عرش الٰہی جو کہا تو اس لیے کہ وہ
مرتبۂ الوہیت کے ظہور کا سبب ہے واللہ اعلم

قوله المرتبة الثالثة مرتبة التعین الثانی وهی عبارة عن علمه تعالی لذاته وصفاته وللجمیع علی وجه التفصیل ولامتیاز بعضها عن بعض وهذه المرتبة تسمی بالواحدیة والحقیقة الانسانیة

اقول مرتبهٔ سوم مرتبهٔ تعین ثانی ست و آن
عبارت است از علم او تعالی مر ذات و صفات
خود و جمیع را بطرز تفصیل بامتیاز بعضے از بعض و
این را مرتبهٔ واحدیت و حقیقت انسانی گویند

مین کہتا ہون کہ تیسرا مرتبہ مرتبۂ تعین ثانی ہے جس
سے مراد ہے اللہ تعالی کا علم اپنی ذات اور صفات
اور جمیع موجودات کا بطریقۂ تفصیل امتیاز کیگر
اسکو مرتبۂ وحدانیت و حقیقت انسانی کہتے ہین

جامی در نقد النصوص می فرماید که جمیع آنچه در
عالم است مفصلا مندرج است در نشأ انسان
مجملا پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت
و عالم انسان کبیر است مفصل انتہی قال المحقق
الدوانی فی رسالة الزوراء ان النشأة
الانسانیة مظهر جمیع الاسماء والصفات
اذ قد جمع فیها جمیع الحقایق من المجردات
والمادیات واللطائف والکثائف من
التفاصیل التی تعرض لها من آیات الآفاق
والانفس فهو انموذج لجمیع العالم ولذلک
سمّی بالعالم الصغیر انتہی و شیخ امان پانی پتی
در مرآة الحقیقة گوید که صورت انسانی احدیت
جمع جامع جمیع تعینات فعلیه وانفعالیه است و
اجمال ہمہ مراتب جزئی امکانی ترکیب نموده تا
بدان اجزا فیض ہمہ تواند رسید کما هو من
شان الخلیفة و ازین است که توجه و تعشق او
بہر مرتبہ بہمان مناسبت اوست که از و در فطرت
او مستور است مثلا توجه و تعشق او بمرتبہ ملکی بہمان
جزو ملکی اوست که در اوست و توجه و تعشق او
بجمال الٰہیہ بہمان چیزی است از و که در اوست
و انسانیت او بہ پس توجه و تعشق ہر مرتبہ که

جامی نقد النصوص میں لکھتے ہیں کہ عالم میں بالتفصیل
جو کچھ ہے وہ بالاجمال نشأ انسانی میں ہے پس بحیثیت
ظاہر انسان عالم صغیر مجمل ہے اور عالم انسان کبیر مفصل
ہے انتہی محقق دوانی اپنے رسالۂ زوراء میں لکھتے ہیں
کہ نشأ انسانیہ کل اسماء و صفات کی مظہر ہے اسلیے کہ
انسان میں کل حقائق مجردات و مادیات و لطائف
و کثائف مع اون تفصیلوں کے جو آیات انفس و آفاق سے
اوسکو عارض ہوئے ہیں جمع ہوئے ہیں تو وہ تمام
عالم کا خلاصہ ہے اس لیے اوسکا نام عالم صغیر رکھا گیا
انتہی شیخ امان پانی پتی مرآة الحقیقت میں لکھتے ہیں
کہ صورت انسانی احدیت جمع اور کل تعینات فعلیہ اور
انفعالیہ کی جامع ہے اور تمام مراتب جزئی امکانی سے
مجملاً مرکب کی گئی ہے تاکہ اون اجزا ہی سب کو فیض
پہونچا سکے جو خلیفہ کی شان ہے اور اسی لیے ہر مرتبے
اوس کا تعشق اور توجہ اوس کی مناسبت سے ہے
جو اوس کی فطرت میں مستور ہے مثلا اوس کا تعشق و
توجہ مرتبۂ ملکی سے بھی اوس کا جزو ملکی ہے جو اوس میں
موجود ہے اور اوس کا تعشق و توجہ جمال الٰہی سے ہے
بوجہ اوس چیز کے ہے جو اوس میں اوس کی افاضہ سے
موجود ہے اور اوسی وجہ سے اوس کی
انسانیت سے ہے توجس مرتبے سے توجہ اور تعشق

غالب دست شود بھمان واصل بود وھٰذا
ھوالمراد بالوصول بالمراتب الالٰھیۃ فی
عین ھذہ النشاۃ الانسانیۃ انتھی وسماعت
دارم از حضرت اوستادی کہ حقیقت عبارت
است ازما یشیر بقولہ اَنَا وَمَنْ کہ بسبب
تعلق بالبدن حیات است وبسلب آن ممات
ونیز انسان در اصل اسم مردم چشم است ومشتق
از اُنست نارًا ای ابصرت انتھی گویم انسان
کامل عبارت است از جامع جمیع مراتب الٰھیہ
وکونیہ از عقول ونفوس کلیہ وجزئیہ وطبعیہ
الی آخر التنزلات للوجود واین مرتبہ را بعضی عمائیہ
نیز گفتہ اند بھر مشاہدہ این مرتبہ کونیہ بمرتبۂ الٰھیہ
ای تعین ثانی اعنی واحدیت وآن را عمائیہ
انسان گویند چہ کہ این مرتبہ برزخ حائلہ است
میان وحدت وکثرت وظاہر شدہ است حق
دران علما بصفات الخلق از روی تنزل از مرتبۂ
مختصہ بحضرت الحق لاجرم اضافت کردہ شود
بار تعالی انچہ مضاف شود بسوی خلق وبحتجب
عن اضافتہ النقائص الیہ تعالی بوجہ
من الوجوہ ہمچنین این مرتبۂ انسان مرتبۂ
عمائیہ است چرا کہ برزخ است میان این عالم

غالب ہوگا اوسی مین واصل ہوگا اور اس نشاۃ
انسانیہ مین مراتب الٰہیہ کے وصول سے یہی مقصود
ہے انتہے اور مین نے اپنے حضرت استاد مولانا
شاہ تقی علی قلندر سے سنا ہی کہ حقیقت انسانی سے مراد
وہ چیز ہی جسکی طرف اَنَا ومَن سے اشارہ کیا جاتا ہی جو بسبب
تعلق بدن حیات ہی اور بنفی تعلق ممات اور انسان
دراصل آنکھ کی پتلی کو کہتے اور آنست نارًا سے مشتق ہی
جسکے معنی ابصرت کے ہین انتہی مین کہونگا انسان
کامل وہ ہی جو تمام مراتب الٰہیہ وکونیہ عقول ونفوس کلیہ و
جزئیہ وطبعیہ آخر تنزلات وجود تک کا جامع ہو اس مرتبہ
کو بعضون نے عمائیہ بھی کہا ہی بوجہ اس مرتبۂ کونیہ مین
مرتبۂ الٰہیہ کے مشاہدہ کے یعنی تعین ثانی جس سے
مراد واحدیت ہے اوس کو عمائیہ انسان کہتے ہین
کیونکہ یہ مرتبہ وحدت اور کثرت مین برزخ
حائل ہے جس مین حق علما بصفات خلق
اپنے مرتبۂ مخصوصہ سے تنزل کر کے ظاہر ہوا ہے
اس مرتبہ مین ضروری ہے کہ جو کچھ خلق کی
طرف منسوب ہو وہی حق کی طرف بھی
منسوب ہو اور ناقص چیزون کو اوس کی
طرف منسوب کرنے سے باز رہے اسی طرح یہ مرتبۂ
انسانی مرتبۂ عمائیہ ہے کیونکہ اس عالم

وحق و بہ تحقیق حق سبحانہ متصف گشتہ درین
مرتبہ عیناً بصفات خلق ومحتجب ماند از نقائص
لا آنکہ عمائیہ ثانیہ مرتبۂ مربوبیت است و عمائیہ
اولی مرتبۂ ربوبیت اینک قدرے ضروری از مسئلہ
علم واجب نیز شنیدنی است امام رازی و امام الحرمین
گویند کہ علم نظری است اما تحدیدش عسیر و طائفہ
از حکما بہ امکان تحدید آن قائل شدہ اند و
صوفیہ گویند کہ بسبب شدت ظہور تحدیدش
ممکن نیست چراکہ در معرفت شرط است کہ اجلی
از معرّف بود و چیزے از علم اجلی نیست الا غیب
ذات و تقدمش بر و تقدم شرط است بر مشروط
علی تقدیر المغایرۃ نہ مطلقا و مع ذلک ثابت
نمی شود و تقدم نیز مگر بعلم پس آن حقیقی است
کلیہ کہ آن را نسب و خواص و احکام و عوارض
اند و لوازم و مراتب و اہل نظر گویند کہ علم را
تعریفات شتی اند و ہمہ منظورہ فیہا مختار از ان
این است کہ علم صفتے است کہ موجب تمیز باشد
میان معانی کہ محتمل نقیض نبود و میر سید شریف
گوید کہ احسن تعریفات این است کہ گفتہ اند ھو
صفۃ یتجلی بہ المذکور لمن قامت ھی بہ
پس مذکور شامل معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

اور حق کے درمیان مین برزخ ہے اور درحقیقت
حق تعالی ذاتاً اس مرتبہ مین بصفات خلق متصف
ہوا اور نقائص سے علیحدہ رہا ہے مگر یہ عمائیہ ثانیہ
مرتبۂ مربوبیت ہے اور عمائیۂ اولی مرتبۂ ربوبیت اب
بقدر ضرورت مسئلۂ علم واجب بھی مختصراً سننے کے لائق
ہے امام رازی اور امام الحرمین کہتے ہین کہ علم حق نظری ہے
لیکن اوسکا محدود کرنا دشوار ہے اور حکما کا ایک گروہ امکان
تحدید کا قائل ہوا ہے اور حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ بسبب
شدت ظہور کی اوس کا محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ معرفت مین
شرط ہے کہ وہ معرف سے زائد روشن ہو اور علم سے زیادہ روشن
کوئی چیز نہین سوائے غیب ذاتی کی اور اوسکا تقدم اوس پر
ایسا ہی جیسے شرط کا مشروط پر تقدم بر تقدیر مغایرۃ نہ
مطلقاً اور پھر بھی تقدم نہین ثابت ہوتا مگر بعلم پس وہ ایک
حقیقت کلیہ ہے جسکے نسب و خواص و احکام و عوارض و لوازم
و مراتب بھی ہین اور اہل نظر کہتے ہین کہ علم کی تعریفات
مختلف ہین اور کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہین سب سے بہتر
یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے جو اون معانی مین جو محتمل نقیض نہین
ہوتے سبب تمیز ہوتی ہے میر سید شریف کہتے ہین کہ سب سے عمدہ
تعریف یہ ہے کہ وہ ایک صفت ہے جسکے سبب سے شئی مذکور
اوس شخص مین جس مین وہ صفت قائم ہے روشن ہو جاتی
ہے پس مذکور معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

و مرکب و کلی و جزئی است والمعنی انه صفة
تنکشف بها لمن قامت هی به لا لمن هی
من شانه ان یذکر انکشافاً تاماً لا اشتباه
فیه پس ظن و جهل مرکب و اعتقاد مقلد مصیب
خارج گشت چراکه دران انکشاف تام و انشراح
که از ان عقده حل بود نمی شود و حکما گویند که
هو حصول صورة الشئ فی العقل او
الصورة الحاصلة و نزد اهل کشف و تحقیق
لازم نمی آید از تعلق علم بالمعلوم حصول معلوم
در نفس عالم و لا مثاله ای صورته پس مسمی نزد قوم
تعلق خاص است و نسبت او محدثة للذات
از معلوم و شک نیست که آن نسبت متاخره است
از معلوم در تعقل و ملاحظه لانها تابعة و راجعة
و ازین جا است آنچه بعضی گفته اند که علم را دو اضافت
اند یکی بسوی عالم و دیگری به معلوم پس بتقدیر
حضور مغایرتی نه باشد میان علم و معلوم الا
اعتباری بل آنجا اضافتی است غیر آن هر دو
و آن اضافت عالم است به معلوم و کانهم
الی هذا اشار و ابقولهم العلم صفة
ذات اضافة پس صفت آن علم است و اضافت
عالمیة کما صرح فی المقاصد و دلالت دارند

و مرکب و کلی و جزئی سب کو شامل ہے یعنی مطلب یہ کہ
علم وہ صفت ہے جس سے انکشاف شئی اوس شخص کو
حاصل ہو کہ جس میں یہ صفت قائم ہے نہ اوس شخص کو
جس کی شان ہو کہ وہ انکشاف تام کو ذکر کرے جس میں
شبہہ نہو تو اس سے ظن اور جہل مرکب و اعتقاد مقلد مصیب
خارج ہو گیا کیونکہ اسمیں پورا انکشاف و انشراح نہیں ہوتا
جس سے عقدہ حل ہو جاے اور حکما کہتے ہیں کہ وہ صورت شئی کا
عقل میں حاصل ہونا ہے یا خود صورت حاصلہ اور اہل کشف و
تحقیق کی نزدیک علم و معلوم کی تعلق سے حصول معلوم نفس عالم
میں لازم نہیں آتا اور اسکی کوئی مثال یعنی اسکی صورت نہیں
پس مسمی قوم کی نزدیک تعلق خاص ہے اور اوسکی نسبت ذات
کیلیے معلوم سے حادث ہے اور بے شک وہ نسبت تعقل اور ملاحظہ
میں معلوم سے متاخر ہے کیونکہ وہ تابع اور راجع ہے اور اسی لیے
بعضوں نے کہا کہ علم کی دو نسبتیں ہیں ایک عالم کیطرف اور
دوسری معلوم کی طرف تو بلحاظ حضوری ہونیکے علم و معلوم
میں کوئی مغایرت بجز اعتباری ہونیکے نہوگی بلکہ وہاں
علاوہ انکی ایک اور نسبت ہے جو اضافت عالم بمعلوم ہے اور گویا کہ
اون لوگوں نے اپنے اس قول سے کہ علم ایک صفت صاحب
اضافت ہے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس صفت
علم ہے اور نسبت عالمیت جیسا کہ شرح مقاصد میں تصریح
کی گئی ہے اور آیات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہیں

نصوص آیات بر عموم علم او تعالی بهر شئی که معدوم
بود یا موجود جزئی بود یا کلی و علیها الاعتماد
و آنچه در استدلال گفته اند که مقتضی علم ذات
او تعالی است و مصحح معلومیت او ذات معلومات
اند و المانع منتفٍ بر آن وارد می شود که عدم المانع
در نفس الامر ممنوع است و نزد ما عدم آن نافع
نیست و حکما در کیفیت علم باری تقریرے
کرده اند که ندائے بلند می کند بر عموم علم لیکن
امام حجة الاسلام و ابو البرکات بغدادی گفته اند
که اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفه انکار کرده اند
علم او تعالی را در جزئیات ۔ فقیر می گوید که انکار
شان مر علم جزئیات را اگر در علم حصولی بود متوجه
بود لاختصاص حصولها فی الحواس الباطنة
الحالة فی الاجسام والمختصة بها و بحث
ما اگر در حضوری بود مجال انکار نماند که آن موقوف
بر حواس نیست و سلسلۂ زمانیه غیر متناهیه که
شیئاً فشیئاً از عدم بوجود خارج می شود مع
سلسلۂ غیر متناهیۂ زمان موجود و حاضر
باشد نزد او تعالی بر همه در حد خود از زمان اگر
بعض آن معدوم و غیر حاضر است نزد ما
کاتب الحروف گوید که تحقیق مقام آن که علم واجب

کہ اللہ تعالی کا علم ہر شے کے ساتھ عام ہے خواہ وہ معدوم
ہو یا موجود جزئی ہو یا کلی اور یہی معتمد علیہ ہے اور یہ جو اسکی
دلیل مین کہا گیا کہ مقتضی یعنی علم جاری کرنیوالی حق تعالے
کی ذات ہے اور اسکی معلومیت کی مصحح معلومات کی ذاتین ہین
اور مانع معدوم ہے تو اسپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مانع کا نہ ہونا
درحقیقت ممنوع ہے اور ہماری نزدیک اوسکا نہ ہونا نافع نہین اور
حکما نے کیفیت علم باری مین تقریرین کہین ہین جو اوس کے
عموم علم کو واضح کرتی ہین لیکن امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات
بغدادی کہتے ہین کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ نے
حق تعالی کے علم جزئیات کا انکار کیا ہے فقیر کہتا ہے کہ اون
لوگون کا انکار خصوصاً علم جزئیات سے اگر صرف علم حصولی
مین ہوتا تو ہو سکتا تھا بوجہ اوس کی خصوصیت سے
حواس باطنہ مین حاصل ہونے کے جو اجسام مین موجود
اور اونھین سے مخصوص ہین اور ہماری بحث اگر علم
حضوری مین ہو تو کوئی مجال انکار نہین کیونکہ وہ
حواس پر موقوف نہین اور سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ
جو رفتہ رفتہ عدم سے وجود مین مع سلسلہ غیر متناہیہ
کے ظاہر ہوتا ہے حق کے نزدیک سب اپنی حد مین
حاضر و موجود رہتے ہین اگرچہ بعض ہمارے علم
مین معدوم و غیر موجود ہون ۔ کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ علم واجب

بر دوگونه است اجمالی تفصیلی اجمالی مبدأ علم
تفصیلی است وخلاف صورت ذہنیه چراکه آن
عبارت است از علم واجب بذات قدسی صفات خود
که مبدء انکشاف تمام عالم است بنقیره وقطمیره
بحیثیتی که دران تمیز تام بود واین نسبت مگر ذات
او تعالی وذات او خلاق جمیع مخلوقات و
موجودات است چه ذہنیه وچه خارجیه واز
ذات او تعالی منکشف می شوند تمامه ممکنات
که آن علم تفصیلی است پس او مبدء علم تفصیلی
بود وہمین صفت کمال عین ذات ذو الجلال
است وممکن که در وتساوی وجود وعدم است
ووجود وے راجع بوجود حق است چنانکه اہل
تحقیق از حکما وصوفیه عرفا گفته اند که وجود الممکن
هو بعینه وجود الواجب ووجود واجب
عین اوست پس چون واجب بدانست
ذات خود را دانست جمیع ممکنات را بحسب اتحاد
در وجود میر زاہد در حاشیه منہیه ملا جلال می نویسد
که قد سنح لی علی ان وجود الممکن وجود
قائم بذاته وواجب لذاته دلیل شریف
وهو انه لو کان وجود الممکن قائما به فاما
ان یکون اتصافه به اتصافا انضمامیا او

دو طرح پر ہے اجمالی اور تفصیلی اجمالی مبدء علم
تفصیلی ہے اور صورت ذہنیہ کے خلاف کیونکہ وہ
عبارت ہے علم واجب سے اپنی ذات کے لیے جو
تمام عالم کے انکشاف کا مبدء ہے کمی وزیادتی سے
اس حیثیت سے کہ اوس میں پوری پوری تمیز ہو اور سوائے
ذات باری تعالیٰ کے اور کسی میں نہیں اور اوسکی ذات
تمام مخلوقات وموجودات کی خالق ہے خواہ موجودات
ذہنیہ ہوں یا موجودات خارجیہ اور تمام ممکنات اوسی کی
ذات سے منکشف ہوتی ہیں جس سے مراد علم تفصیلی ہے
پس وہی علم تفصیلی کا مبدأ ہوا اور یہی صفت عین ذات
حق ہے اور ممکن میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اوسکا
وجود۔ وجود حق کی طرف راجع ہے جیسا کہ حکما محققین
اور حضرات صوفیۂ عارفین نے کہا ہے کہ وجود ممکن بذاتہ
وجود واجب ہے اور وجود واجب اوسکا عین ہے تو جب
واجب نے اپنی ذات کو جانا تو تمام ممکنات کو بحسب اتحاد
وجود جانا۔ میرزاہد حاشیۂ ملا جلال میں لکھتے ہیں کہ
بیشک مجھے اس مضمون پر کہ وجود ممکن وجود قائم
بذاتہ اور اپنی ذات کے لیے واجب ہے ایک
دلیل نفیس واضح ہوئی ہے جو یہ ہے کہ اگر وجود
ممکن اوس کے ساتھ قائم ہو پس اس کا متصف
ہونا یا با تصاف انضمامی ہوگا یا با تصاف

انتزاعیا وعلی الاول یلزم ان یکون قبل
الوجود موجودا ضرورة ان الاتصاف
یتوقف علی وجود الموصوف وعلی الثانی
لابد له من منشا الانتزاع هو الوجود
حقیقة فتنقل الکلام الیه وهذا الدلیل
یثبت کثیر من المطالب العالیة کعینیة
الوجود فی الواجب واختصاص الایجاد
به جل وعلا وشمول قدرته وعلمه
تعالی شانه انتهی حاصل آنکه اگر وجود ممکن عین
واجب نبود پس یا عین ماهیت ممکنه بود یا جزو
آن واین هر دو باطل اند زیرا که کلام در وجود
خاص است که متحد است با تشخص وبودنش عین
یا جزو مستلزم است کون الجزئی کلیا واین
باطل است یا خارج بود پس صفت انضمامی بود
واتصاف آن بدان اتصاف انضمامی باشد
یا اتصاف انتزاعی واتصاف آن انتزاعی یا
امر منفصل ازان نه منتزع ومنضم اول باطل است
چه انضمام شئ فرع وجود منضم الیه است واین ظاهر
است چه که شئ تاوقتیکه او لاموجود نخواهد شد
دیگرے بدان چسان منضم خواهد گشت پس
انضمامیت وجود به ممکن مقتضی وجود ممکن است

انتزاعی۔ انضمامی ہونے مین یہ بات لازم آویگی کہ
وجود سے پہلے موجود ہو اس لیے کہ اتصاف موصوف
کے وجود پر موقوف ہے اور انتزاعی ہونے مین منشا انتزاع
ہونا ضروری ہے جو حقیقتاً وجود ہے تو کلام اوس کی طرف
منتقل ہو جائیگا اور اس دلیل سے بہت سی مطالب
عالیہ ثابت ہونگے جیسے عینیت وجود بواجب یا خصوصیت
ایجاد بہ باری تعالے یا شمول قدرت وعلم باری تعالے
انتہی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر وجود ممکن عین واجب نہ ہو
تو یا عین ماہیت ممکنہ ہوگا یا اوس کا جزو اور یہ دونون
باطل ہین اس لیے کہ کلام وجود خاص مین ہے
جو تشخص سے متحد ہے اور اوس کا عین یا جزو ہونا جزئی
کے کلی ہو جانے کو مستلزم ہے اور یہ بھی باطل ہے
یا وجود واجب سے خارج ہو تو صفت انضمامی ہوگی
اور اوس وجود سے اوس کا اتصاف انضمامی ہوگا
یا اتصاف انتزاعی اور اوس انتزاعی کا اتصاف
یا کسی علیحدہ چیز سے ہوگا جو نہ منتزع ہوگی
نہ منضم۔ اول یعنی انضمام باطل ہے کیونکہ شئے
کا انضمام وجود منضم الیہ کی فرع ہے اور یہ ظاہر
ہے کیونکہ شئے تاوقتیکہ پہلے موجود نہ ہولے گی
دوسری اوس سے کس طرح منضم ہو سکے گی
پس انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن

قبل الانضمام پس این وجود یا بعینه وجود منضم الیه
است یا غیر آن بر اول لازم خواهد آمد کون
الوجود قبل الوجود وهذا الدور وبر ثانی
نقل کلام خواهم کرد بسوے وجود مقدم بر آن که
منضم است یا منتزع و انضمام مقتضی وجود منضم الیه
است قبل منضم لامحاله لازم خواهد آمد قبل این
وجود نیز وجود و هکذا الی غیر النهایة وهو
التسلسل المحال وبر ثانی نقل کلام بمنشا انتزاع
خواهم کرد که اگر منشا آن موجود بوجود خارجی بود
فهو الوجود الحقیقی الخارجی وهو المقصود
واگر غیر بود در وجود غیر نقل کلام خواهم کرد دران لازم
خواهد آمد تسلسل پس متعین گشت این که وجود امری
منفصل است ومتاخر از ماهیت منسوبة الیها
الوجود نیست چه که وجود مناط موجودیت است
برائے ماهیت والمناط لابد من تقدمه
علی المنوط ومداخلة فیه وهو لا یکون
الا عینه لاجرم متعین شد این که وجود حقیقی همان
علت است وعلت حقیقی ممکنات بر تحقیق اهل
تدقیق نه باشد مگر واجب تعالی وحده او بعد
الروابط والشرائط والحیثیات تصار
الوجود الحقیقی للممکنات عبارة عن وجود

قبل انضمام کے ہے تو یہ وجود یا بعینہ وجود منضم الیہ ہے یا
اوس کا غیر بعینہ ہونے مین وجود کا قبل وجود کے
ہونا لازم آویگا اور یہ دور ہے اور دوسرے یعنی غیر
ہونے مین وجود مقدم کی طرف بات منتقل ہوگی مع
اس امر کی کہ وجود منضم ہے یا منتزع اور انضمام وجود منضم الیہ
قبل منضم مقتضی ہوتا ہی لامحالہ اس وجود سے قبل بھی وجود کا ہونا
لازم آویگا اور اسیطرح لا انتہا تک اور یہ تسلسل محال ہے
دوسرا یعنی وجود کا انتزاع اسمین بھی کلام منشا انتزاع
کی طرف منتقل ہوگا کہ اگر اوسکا منشا موجود خارجی ہے
تو وہ وجود حقیقی خارجی ہے اور وہی مقصود ہے اور
اگر غیر ہو تو وجود غیر مین بھی کلام نقل کرونگا اوسمین بھی
تسلسل لازم آویگا پس یہ مقرر ہوا کہ وجود ایک علیحدہ
چیز ہے اور ماہیت سے جسکی طرف وجود منسوب ہے متاخر
نہین ہے کیونکہ وجود ماہیت کے لیے موجودیت کا موقوف
الیہ ہے اور مناط کے لیے منوط پر مقدم ہونا اور وجود
کا موجودیت مین داخل ہونا ضروری ہے اور وہ اوس کا
عین ہی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ وجود حقیقی علت ہے
اور علت حقیقی ممکنات حسب تحقیق اہل تدقیق صرف
واجب تعالی ہی ہے ۔ یا بعد روابط و شرائط
حیثیات کے پس وجود حقیقی ممکنات
کے لیے وجود ذات باری سے مراد ہوگا

متن	ترجمہ
ذاته عزّ شانه هذا هو المقصود و وجود بر	اور یہی مقصود ہے اور وجود دو معنون پر ہے ایک
دو معنی است انتزاعی و آن امرے اعتباری ست	انتزاعی جو ایک اعتباری امر ہے جسکا اتحاد کسی موجود
اتحاد او با چیزے از موجودات عینیه صحیح نیست	سے ذاتاً صحیح نہین ورنہ پھر اعتباری نہ رہیگا دوسرا
ورنه لازم آید که اعتباری اعتباری نماند دیگر	وجود حقیقی جو منشأ انتزاع وجود مصدری ہے اور وہ یہ
وجود حقیقی که منشاء انتزاع وجود مصدری است	ہے کہ آثار اوس پر مرتب ہون اور وہ واجب مین
وآن آنکه بر و آثار مترتب بوند وآن در واجب	عین ماہیت ہے اس معنی ہین کہ ماہیت بذاتہ مبدء آثار
عین ماهیت است بمعنی آن که بذاتها مبدأ آثار	ہے اور یہی وجود حقیقی ہے اور اس لیے وہ قابل
است وهمین وجود حقیقی است ولهذا قابل عدم	عدم نہین اور ممکن مین غیر ماہیت من حیث الذات
نبود و در ممکن غیر ماهیت است من حیث هی	ہے بعض کہتے ہین کہ وہ اس حیثیت سے ماہیت
هی فقیل هو المهیة من حیث انها محصلة	ہے کہ محصلہ ہے اس طرح کہ ماہیت اوس کی
بمعنی ان الماهیة نفسها بعد جعل الجاعل	ذات ہے جو بعد جعل جاعل وہ مبدء آثار
تصیر مبدأ للآثار وقیل صفته انضمامیة	ہو جائے گا اور بعض کہتے ہین کہ صفت انضمامیہ
وقیل انتزاعیة قیل هو ذات الواجب	ہے اور بعض کہتے ہین کہ انتزاعیہ ہے اور بعض
سبحانه وهکذا الی عشرة مذاهب کما	کہتے ہین کہ وہی ذات واجب ہے اسی طرح دس
فصل فی موضعه پس غرض میرزاهد آن ست	مذہب ہین جو مفصلاً بجائے خود مذکور ہین پس میرزاہد
که وجود حقیقی ممکن بعینه وجود واجب است نه بدین	کی غرض یہ ہے کہ وجود حقیقی ممکن بعینہ وجود واجب
معنی که مر ممکن وجودی بود و واجب را وجودی آخر	ہے نہ یہ کہ ممکن کا علحدہ وجود ہے اور واجب کا علحدہ
بعد ازان باهم متحد بوند بل بمعنی ان الآثار	جو بعد کو باہم متحد ہو گئے بلکہ یہ معنے ہین کہ آثار ممکن
علی الممکن بحسب الظاهر مترتبة حقیقة علی	بحسب ظاہر حقیقتاً ذات واجب پر مترتب ہین
ذات الواجب فیکون ذاته تعالی بعینها	تو ذات واجب بعینہ وجود ممکن اور اوسکے
وجود الممکن ومبدء آثاره فثبت هذا الوجود	آثار کا مبدا ہوگی تو ثابت ہوا کہ هسر

الی کل ممکن لارتباط خاص له سبحانه بترتب
علیه الاثار التی یفیضها ذلك الارتباط
ولیس له وجود علیحدة قائمة بمهیته یکون
مبدء الاثار المرتبة علیه حقیقة والا لکان
وصفا قائما بها قیاما انضمامیا او انتزاعیا
وهما باطلان ویندفع ما یتوهم ان وجود
الممکنات لو کان هو وجود الواجب بعینه
کان الحمل صحیحا بین الممکن والواجب وبین
کل ممکنین لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد
فی الوجود وذلك لان تغایر الارتباطات
أبی عن صحة الحمل بین الممکنات انفسها و
اما بین الواجب والممکن فلیس فیها وحدة الوجود
لان الواجب تعالی هو نفس الوجود بخلاف
الممکن فانه لا وجود له حقیقة عند التحقیق
بل ینسب الیه وجود الواجب مسامحة
فلا یکون ذو الوجود حقیقة لان الواجب
والممکن موجودان بوجود واحد ومناط
الحمل هذا لا ذاك واما عینیة وجود الواجب
للمهیة فلجریان الدلیل بعینها کما فی الممکن وعدم
جواز انضمام الفصل الی الجنس لبساطة الثانی
ذهنا وخارجا واما اختصاص الاتحاد به

ممکن مین بوجہ اوس خاص ربطہ کے جو اوس کو
حق سے ہے یہ وجود ہے اور اوسی پر وہ آثار مترتب
ہوتے ہین جو اس ارتباط پر اضافہ کیے جاتے ہین
اوس کے لیے کوئی علیحدہ وجود ماہیت سے قائم نہین
جو اون آثار مترتبہ کا مبدء ہو اور اگر ایسا ہو تو اوس کا
وصف ہوگا جو اوس مین بقیام انضمامی یا انتزاعی قائم
ہوگا اور یہ دونون باطل ہین اور یہ وہم بھی رفع
ہو سکتا ہے کہ وجود ممکنات اگر بعینہ وجود واجب ہو
تو قیاس ممکن و واجب اور ہر دو ممکنون مین صحیح ہوگا کیونکہ
قیاس کا موقوف الیہ اتحاد فی الوجود ہی اور یہ اس لیے کہ
ارتباطات کی مغایرت صحت قیاس سی ممکنات مین ذاتا
منکر ہی لیکن واجب اور ممکن مین تو اون مین وحدت
وجود نہین اس لیے کہ واجب تعالی ہی نفس وجود ہے
بخلاف ممکن کے کہ اوسکے لیے اہل تحقیق کی نزدیک حقیقتا
کوئی وجود ہی نہین ہی بلکہ وجود واجب کو خلاف ظاہر اوسکی طرف
منسوب کرتی ہین تو ممکن کا حقیقتا وجود ہی نہین اسلیے کہ واجب اور
ممکن ایک وجود سی موجود ہین اور قیاس مقتضی اسکو ہی نہ اوسکو لیکن
عینیت وجود واجب ماہیت کیلیے تو اوسمین بھی وہی دلیل بعینہ
جاری ہوگی جو ممکن مین ہی اور انضمام فصل کا جنس کے
لیے جایز نہ ہونا بوجہ بساطت جنس کے ذہنا اور
خارجا ہے لیکن اتحاد کی خصوصیت اوس سے

فلان الممکن لما لم یکن موجودًا فی نفسه	اس لیے ہے کہ جب ممکن فی نفسہ موجود نہوگا تو اپنے غیر
امتنع ان یکون موجدًا لغیره واما شمول	کا موجد بھی نہ ہوگا اور اوسکے علم اور قدرت کا شمول اس
علمه وقدرته فلان کل ممکن معلوم و	طرح ہی کہ ہر ممکن اپنے پیدا کرنے والے کا معلوم ومقدور ہے
مقدور ما وجده والعلم والقدرة لما	اور علم و قدرت بوجہ آثار وجود حقیقی ہونے کے واجب
کان فی آثار الوجود الحقیقی المختص به	تعالی سے مخصوص ہین اوس کے غیر مین ثابت نہین اور
تعالی ولا یتحقق فی غیره ولم یکن شیء	اوسکے علم سے کوئی چیز خارج نہین اور علم تفصیلی کے
خارجًا عن علمه واما علم تفصیلی پس سید ہروی	بارے مین سید ہروی منہیہ مین لکھتے ہین کہ علم تفصیلی
در منہیہ می نگارد که مراتبه اربعة احدها	کے چار مراتب ہین پہلا وہ جس کو شریعت مین نور اور
ما یعبّر عنه بالقلم والنور والعقل فی الشریعة	عقل اور قلم کہتے ہین اور صوفیہ کے نزدیک عقل کلی
وبالعقل الکلی عند الصوفیة وبالعقول	اور حکما کے نزدیک عقول کہتے ہین تو قلم مع اپنی کل
عند الحکماء فالقلم حاضر عنده تعالی	چیزون کے باری تعالے کے نزدیک حاضر ہے اور
مع ما یکون فیه والثانی ما یعبر عنه	دوسرا وہ جسے شریعت مین لوح محفوظ اور صوفیہ
باللوح المحفوظ فی الشریعة وبالنفس الکلیة	کے نزدیک نفس کلیہ اور حکما کے نزدیک نفوس
عند الصوفیة وبالنفوس الفلکیة المجردة	فلکیہ مجردہ کہتے ہین تو لوح مع اپنی تمام صور کلیات
عند الحکماء فاللوح حاضرة عنده تعالی	کے جو اوس مین موجود ہین باری تعالے کے
مع ما فیه من صور الکلیات وثالثها ما	پاس حاضر ہے۔ اور تیسرا وہ جسے شریعت
یعبر عنه بکتاب المحو والاثبات فی	مین کتاب المحو والاثبات۔ اور حکمت مین
الشریعة وبالنفوس الفلکیة المنطبعة فی	نفوس فلکیہ منطبعہ کہتے ہین جو وہ قوا ایسے
الحکمة وهی القوی الجسمانیة التی ینتقش	جسمانیہ ہین جن مین صور جزئیات مادیہ
فیها صور الجزئیات المادیة وهی النفوس	منتقش ہوتی ہین اور یہی اجسام علویہ مین
المنطبعة فی الاجسام العلویة فهذه القوی	نفوس منطبعہ ہین۔ تو یہ قوین

مع مافیہا من النقوش حاضرۃ عندہ
تعالی ورآیہا سائر الموجودات الخارجیۃ
والذهنیۃ الحاضرۃ عندہ تعالی انتہی
حاصل آنکہ علم تفصیلی وتعالی بہ جمیع اشیاء خارجیہ
و ذہنیہ وکلیہ وجزئیہ حاضرہ وحاصلہ مستقلہ و
مادیہ ومجردہ از جواہر واعراض علم حضوری است
بہر استحالہ قیام صورت درحق تعالے واما انچہ
متاخرین گفتہ اند کہ اللہ تعالی مادی ومتغیر نیست
من حیث ہو مادی ومتغیر چراکہ ادراک
جزئیات مادیہ بحیث الاقتران بالمادۃ
احساس وتخیل است واین ہر دو بغیر آلہ جسمانی
نہ یوند وہمچنین علم بجزئیات متغیرہ از وجہ وقوع
آن در ماضی ومستقبل وحال کہ موجب تغیر علم است
اما ادراک آنہا از حیثیت عدم اقتران بالمادۃ مثل
علم منجم بہ کسوف جزئی وادراک آنہا لا من حیث
وقوعہا فی الازمنۃ بل مع الازمنۃ آن
برای او تعالی ثابت است من غیر لزوم شئ
من الامرین گویم این حصر در ہر دو باطل است
وقیاس غائب بر شاہد مفید نیست اینکہ ادراک
جزئیات متغیرہ من حیث وقوعہا فی الازمنۃ
المعینۃ موجب تغیر علم است ہیچ نیست چہ تخصیص

مع اپنے تمام نقوش کے باری تعالے کے سامنے
حاضر ہین اور جو یہ تھا تمام موجودات خارجیہ اور ذہنیہ
کا (علم تفصیلی) جو باری تعالے کے حضور مین حاضر
ہین انتہی خلاصہ یہ کہ حق تعالے کا علم تفصیلی کل اشیا
خارجیہ و ذہنیہ وکلیہ وجزئیہ حاضرہ وحاصلہ مستقلہ
مادیہ ومجردہ جواہر واعراض کے ساتھ علم حضوری ہے
بوجہ حق تعالی مین قیام صورت کے محال ہونے کے
اور یہ جو متاخرین نے کہا ہے کہ اللہ تعالی مادی اور
متغیر نہین بحیثیت اوس کے مادی اور متغیر ہونے کے
کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک بحیثیت اقتران بالمادہ
احساس اور تخیل ہے اور یہ دونون بغیر جسمانی آلہ کے
نہین ہوتے ایسے ہی جزئیات متغیرہ کا علم بلحاظ بوجہ
اوس کے ماضی ومستقبل وحال مین واقع ہونے کے جو
تغیر علم کا سبب ہے لیکن اون کا ادراک بحیثیت عدم
اقتران بمادہ کے ایسا ہے جیسے نجومی کا علم وادراک
بہ کسوف جزئی نہ بحیثیت اوس کے زمانون مین وقوع
کے ہے بلکہ زمانون کے ساتھ ہے اور وہ حق تعالے
کے لیے بلا ان امور کے لزوم کے ثابت ہے مین کہونگا کہ یہ حصر
دونون مین باطل ہے اور غائب کا قیاس حاضر پر مفید نہین ہے
اور یہ کہ جزئیات متغیرہ کا ادراک بحیثیت اوسکے زمانہ معینہ
مین واقع ہونیکے تغیر علم کا سبب ہے کچھ نہین کیونکہ تخصیص

حکم بہ جزئیات وجہی ندارد چراکہ لازم ازین آن است
کہ او تعالی متغیر را نداند من حیث انہ متغیر
سواء کان جزئیا اولا ولذا عمم الحکم فی الشفاء
وتحقیق این آن است کہ چون ذات واجب زمانی
نیست بمعنی حادث فی الزمان اگرچہ مقارن
با اوست نزد حکما پس جمیع ازمنہ نزد او تعالی
حاضر باشند ہمچو خط ممتد حاضر بجمیع اجزائہ پس
بداند او تعالی ہر متغیر واقع فی زمانہ را چنانکہ میداند
ہر شئی را در مکان او وتقدم وتاخر در حادث
است نہ نسبت بعض با بعض نہ بہ نسبت ذات
اقدس وے تعالی وچون ذات حقہ زمانی
نیست بلکہ محیط وعالم است بر زمان علم آنحضرت
نیز زمانی نہ بود بلکہ محیط بجمیع ازمنہ دفعۃً واحدۃً
ازلاً وابداً وہر جزو از اجزای زمان وحوادث
واقعہ دران بہمان وجہ کہ واقع است مشاہدۂ
اوست وسرّ آن این کہ چون ذات حق بلکہ امور
متقدمہ بر زمان مطلقاً محاط زمان نیستند
بلکہ محیط پس ازمنہ نسبت بہ ایشان نہ بوند زیراکہ
زمان فرع حرکت است وحرکت ناشی از قوت
وقوت ملتزم عدم بالقوہ وعدم در ساحت وجود
حقیقی بلکہ در حریم مجردات راہ ندارد پس از ازل تا ابد

حکم بالجزئیات کی کوئی وجہ نہین کیونکہ اس سے یہ لازمی
ہے کہ حق تعالے متغیر کو بحیثیت متغیر نہ جانے خواہ وہ
جزئی ہو یا نہو اور اسی واسطے یہ حکم کتاب شفا مین عام
کیا گیا ہے جس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ذات واجب
زمانی بمعنی حادث فی الزمان نہین ہے اگرچہ حکما کے
نزدیک اوس کی مقارن ہے تو تمام زمانے باری تعالی
کے نزدیک حاضر ہونگے جیسے لانبا خط اپنے تمام اجزاء
کے ساتھ حاضر ہے پس حق تعالی ہر متغیر زمانی کو جانتا ہے
جیسے ہر چیز کو اوس کی جگہ پر جانتا ہے اور حادث مین تقدم
اور تاخر بہ نسبت بعض از بعض کے ہے نہ بہ نسبت ذات
باری تعالی کے اور جب ذات حق زمانی نہین بلکہ محیط
اور زمانہ کی عالم ہے تو علم حق تعالی کا بھی زمانی نہوگا
بلکہ اوس کا علم بیک دفعہ کل زمانون پر ازلاً ابداً محیط
ہے اور ہر جزو اجزاے زمان اور اجزاے زمانی سب
اوس کے مشاہدہ مین ہین اوس کا سر یہ ہے کہ جیسے
ذات حق بلکہ امور متقدمہ زمانہ پر مطلقاً زمانے کے محاط
نہین ہین بلکہ محیط ہین تو زمانیات اون سے منسوب
نہ ہونگے اس لیے کہ زمان حرکت کی فرع ہے اور
حرکت قوت سے پیدا ہے اور قوت عدم بالقوہ کو
مستلزم ہے اور عدم کا میدان وجود حقیقی بلکہ حریم
مجردات مین گذر نہین تو ازل سے ابد تک

بہ یک دفعہ محاط علم الٰہی است و ہیچ چیز ازو غائب نیست
و ماضی و استقبال بہ نشار قاصرۂ عالم امکانی
بلکہ عالم ہیولانی است کہ بہ شعب عدم ممزوج است
آنجا کہ محض ہستی و کمال است غبار عدم را ہیچ
وجہ راہ نیست ؎ در علم خدا ماضی و مستقبل و حال نیست
آن کس گوید کہ او ندانداحوال ✤ اینہا ہمہ محبوس
زمان می گوید ✤ از قید خود افتادہ در ضیق مقال
مولانا قطب الدین رازی در محاکمات گفتہ است
کہ مراد حکما آن ست کہ علم حق زمانی نیست و
درحق او ماضی و مستقبل و حال تصور نتوان کرد
بلکہ امتداد زمان با حوادث کہ مقارن اجزائے
اوست بیک دفعہ نزد او تعالی حاضر است و
ہمہ نسبت با او متساوی و چون خواہی کہ این معنی
را نیک دریابی زمان را ریسمانے فرض کن کہ
ہر جزو او برنگے باشد اگر مورے متحرک او را مشاہدہ
کند ہر وقت رنگے ظاہر شود و رنگے غائب اگر تو
مشاہدہ کنی ہمہ را بہ یک نظر توانی دید و محقق
طوسی در شرح اشارات ہم درین معنی امرے
گفتہ و کاتب الحروف می گوید کہ از تحقیق سابقہ ام
کہ در ہر دو قسم علم باری گفتہ آمد کہ وجود ممکنات
بعینہا وجود واجب است پس چہ مجال پرسش

بہ یک دفعہ علم الٰہی مین محاط ہے کوئی چیز اوس سے
غائب نہین ماضی اور استقبال بہ نشار قاصرہ عالم
امکانی بلکہ عالم ہیولانی ہے جو آمیزش عدم سے مخلوط
ہے جہان محض ہستی و کمال ہے وہان عدم کا دخل
نہین ؎ خدا کے علم مین ماضی و مستقبل و حال ہونا وہ
شخص کہتا ہے جو حالات سے ناواقف اور زمانہ کے
ساتھ مقید اور اپنی قید سے گفتگو مین تنگ ہے مولانا
قطب الدین رازی نے محاکمات مین لکھا ہے کہ حکما
کا یہ مقصود ہے کہ حق کا علم زمانی نہین ہے اوس کے
متعلق ماضی اور مستقبل اور حال کا خیال ہی نہ کرنا چاہیے
بلکہ امتداد زمان با حوادث جو اوس کے اجزا کے مقارن
ہین بیک دفعہ باری تعالے کے روبرو حاضر ہین اور
سب نسبتین اوس سے برابر ہین اگر اوس مضمون کو اچھی
طرح سمجھنا چاہو تو زمانے کو دھاگے کی طرح فرض کرو
جس کا ہر جزو ایک نئے رنگ کا ہے اگر چیونٹی اوس پر
چل کر اس کا مشاہدہ کرے تو ہر وقت اوس سے ایک
نیا رنگ ظاہر ہو اور دوسرا رنگ غائب اور اگر تم دیکھو
تو سب کو ایک حالت پر دیکھ سکتے ہو محقق طوسی نے
اشارات کی شرح مین بھی اسی مضمون کو لکھا ہے کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق سابق سے جو اقسام علم باری تعالے کی متعلق
کہے گئی کہ وجود ممکنات بعینہ وجود واجب ہین پس کچھ گنجایش

و وجہ دگفتگو است وعلاوہ ازین نہ دانستن
واجب تعالی جزئیات را بروجہ جزئی نیز بعید از
حق است درحالیکہ قول مسلم است کہ تمامہ موجودات
فائضہ اند از فیاض حقیقی جل مجدہ فیضان او
ازو منفک نیست از انکشاف موجودات نزد
او تعالی حق صریح ہمان است کہ چون علم او تعالی
نہ مکانی ست نہ زمانی لہذا نسبت علمش بسوے
جمیع امکنہ و ازمنہ علی السوا بود انتہی۔ و در
لوائح الانوار است کہ علم صفتی واحد است کہ
بدان ادراک جمیع معلومات کردہ می شود و بہر ہر
معلوم علمی نیست بلکہ علم نفس تعلق عالم است بہ
شئی کہ مغایر عالم است بالذات یا بالاعتبار و تعلق
نسبت عدمی ست کہ او را وجود نیست و معلومات
حاضر اند نزد او تعالی یراہا فی جمیع الوجوہ
بعلم واحد والاختلاف الی المعلومات
لا الیہ سبحانہ و علم محدث چنین نہ بودہ است
بلکہ او مقید است بالزمان فالانکشاف لہ
تعالی لیس بحصول المعلوم ولا مثالہ بل
بذوات المعلومات ولوازمہا من الصفات
الحقیقیۃ والاعتباریۃ وجودا وعدما انتہی
اگر پرسی کہ تعلق بالمتنفات بچہ معنی چگونہ

اور گفتگو کی کیا ضرورت باقی رہی اس کے علاوہ واجب
تعالے کا جزئیات کو بطریق جزئی نہ جاننا بھی حق سے
بعید ہے درانحالیکہ مسلمہ قول ہی کہ تمام موجودات فیاض
حقیقی جل مجدہ سے فائض ہین اور اوس کا فیضان اوس سے
علیحدہ نہین انکشاف موجودات سے باری تعالے کے
نزدیک صاف تو یہی ہے کہ چونکہ علم حق نہ مکانی ہے
نہ زمانی لہذا تمام مکانون اور زمانون سے اوس کی علم
کی نسبت برابر ہوگئی انتہی اور لوائح الانوار مین ہی کہ علم
ایک صفت ہے جس سے تمام معلومات ادراک کیے
جاتے ہین اور ہر معلوم کے واسطے کوئی علم نہین ہی بلکہ
علم سے مراد عالم کا نفس تعلق شئی سے ہے جو بالذات عالم
کے مغایر ہے یا بالاعتبار اور تعلق نسبت عدمی ہے جو
موجود نہین اور تمام معلومات باری تعالے کے روبرو
حاضر ہین وہ اون کو بسبب علم واحد بجمیع الوجوہ دیکھتا
ہے اور معلومات مین اختلافات ہین نہ کہ باری تعالے مین
اور محدث کا علم ایسا نہین ہے بلکہ وہ زمانہ سے مقید
ہے پس حق تعالے کو انکشاف بسبب حصول
معلوم اوس کی مثال نہین ہے بلکہ بذات و لوازم
معلومات صفات حقیقیہ اور اعتباریہ سے ہین
وجودی ہون یا عدمی انتہی۔ اگر پوچھو
کہ علم کا تعلق متنفات سے اس طرح کیسے

می تواند شد چه که آن رانه ذوات اند بلکه آن عدمات
محضه اند فی انفسها پس چه معنی انکشاف خواهند
بود درین وقت وحالانکه اہل حق متفق اند
برین که علم او تعالی اعم از قدرت اوست متعلقة
بالواجب والممکن والممتنع بخلاف قدرته
که آن متعلق نیست الا بالممکن جواب ممتنعات
خارجیه وکذا رویة الله بصورة مالها موطن
الا القوة المتخیلة المقول لها الخیال المتصل
عند المحققین ولاشك ان القوی الحالة
فی الابدان والصور المرتسمة فیها معلومة
للحق مع امتناع الصور اذ لیس لها صورة فی
انفسها اذ لیس لها ثبوت نفسی کما للممکن
المعدوم حین عدمه ولا اوسع شیٔ فی
القوی من الخیال فاتضح لك ان ترتسم
فیه صور لا ثبوت لها فی الخارج ولا فی
العقل اذ العقل لا یدرك الا بآلات هذه
القوی فی موطن الصور الحالة فیدرکها
العقل من هذا الوجه لان المحال له صور
معقولة اذ المعقولات لها صور ثبوتیة فی
انفسها وان لم تکن موجودة فی الخارج حین
ادراك العقل لها انتهی وانتقالات عالم و

ہو سکتا ہے کیونکہ اون کی ذاتین اون کی نہین ہین
بلکہ وہ بالذات معدوم محض ہین تو پھر انکشاف کے
کیا معنے ہون گے حالانکہ اہل حق اس بات پر متفق
ہین کہ علم حق اوس کی قدرت سے عام ہی کہ واجب و
ممکن و ممتنع سی متعلق ہے بخلاف قدرت کے جو ممکن
کے سوا کسی سے متعلق نہین تو جواب یہ ہی کہ ممتنعات
خارجیہ اور اسی طرح رویت حق ایسی صورت سے
جس کی قوت متخیلہ کے سوا کوئی جگہ نہین جس کو محققین خیال
متصل کہتے ہین اور بے شک وہ قوت جو اجسام مین موجود
ہے اور صورتین اوس مین چھپتی ہین حق کے علم مین
با امتناع صور ہین اس لیے کہ اوس کے لیے بذاتہ صورتین
نہین ہین کیونکہ اون کے لیے ثبوت نفسی نہین ہے
جیسا کہ ممکن معدوم کے لیے اوس کے معدوم ہونے کے
وقت اور قوتون مین خیال سے زیادہ کوئی چیز وسیع
نہین تو تمکو یہ ظاہر ہو گیا کہ خیال مین وہ صورتین چھپتی ہین
جن کا ثبوت نہ خارجی ہوتا ہے نہ عقلی اس لیے کہ عقل ان قوی
کے آلات ہی سے مواطن صور حالہ مین ادراک کرتی ہے
تو عقل اوس کو اسی وجہ سے ادراک کرتی ہے نہ یہ کہ اس کا
محال صور معقولہ ہین کیونکہ معقولات بذاتہ صور ثبوتیہ
ہین اگرچہ ادراک عقل کے وقت موجودہ
فی الخارج نہون انتہے اور عالم کے تغیرات اور

تجدد وزوال وحدوث اوصاف مورث این ہمہ
علم واجب نمی تواند شد چرا کہ راسخین فی العلم
گفتہ اند کہ عالم بجمیع تقالیبہ حاضر است نزد او
تعالی پس اعیان واحوال آنہا بہ صورتیکہ تو انستہ
شد در آن مشہود ومعلوم او تعالی اند پس ہرگاہ
ایجاد کرد حق سبحانہ اعیان واحوال آن را ایجاد
کرد آنہارا باماکنہا وازمنتہا واعتباراتہا
منکشفۃ عندہ تعالی ویکشف اللہ تعالے
شیئاً بعد شئ الی مالایتناہی علی التوالی
پس حدوث راجع از بعض است بہ بعض مثلاً
شخص واحد را صورتے است در صبا وصورتے در
شباب وصورتے در ہرم وہر یک ازین غائب اند
از دیگرے پس ماضی ومستقبل وحال حاضر اند نزد
او فلا یتصف علمہ بہذہ الازمان وعلم
او تعالی عین ذات اوست صدقاً ومغایر آن
مفہوماً وآن را اعتبارات غیر متناہی اند علی حسب
معلوماتہا فیصح ان یقال انہ صفتہ
ای امر قائم بذاتہ تعالی قیاماً انتزاعیاً
وامر محمولا علی الذات بحسب التغایر فی
المفہوم ینکشف بہ الاشیاء عند تعلقہ
بہا وتعلق یوجب الانکشاف فانہ

تجدد حالات وحدوث اوصاف یہ سب علم واجب کے
مورث نہین کیونکہ حضرات صوفیہ نے کہا ہے کہ عالم
مع تمام تغیرات کے باری تعالے کے روبرو حاضر ہے تو
اعیان اور اون کے حالات جس صورت پر ہون باری
تعالی کے مشہود اور معلوم ہین تو جس وقت حق تعالی نے
اعیان اور احوال کو پیدا کیا تو مع اون کے اماکن وازمنہ
واعتبارات کے ایجاد کیا جو حق تعالی پر منکشف ہین اور
اللہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز پے درپے بے نہایت
ظاہر کیا کرتا ہے پس حدوث بعض سے بعض کی طرف
راجع ہے مثلاً ایک شخص کی ایک صورت لڑکپن مین
ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی مین اور ایک صورت
ہر وقت اور انہین سے ہر ایک دوسری سے غایب ہو جاتی
ہے پس صور ماضیہ مستقبلہ وحال اوس کے علم مین حاضر
ہین تو اوس کا علم زمانی نہین ہو سکتا اور علم حق اوسکا
عین ذات یقیناً اور اوس کا مغایر مفہوماً ہے جس کے
اعتبارات اوس کے حسب معلومات بے انتہا ہین پس
یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ اوس کی صفت ہے یعنی ذات باری
تعالے مین قائم ہے اور قیام اوس کا انتزاعی ہے
اور ذات پر بحسب تغایر مفہوم محمول ہے اشیاء اوسی سے
منکشف ہوتی ہین جب وہ اس سے متعلق ہوتا ہے یا ایسا
تعلق جو انکشاف کا باعث ہوتا ہے تو اوس کو

من حیث انه یوجب التجلی والانکشاف	بحیثیت اوس کے سبب تجلی و انکشاف ہونے کے علم
یقال له العلم وانه مبدء فی عالم الانوار للصور	کہتے ہین جو عالم انوار مین اون صور مجردہ کا مبدء ہے
المجردة القائمة بذواتها ووجودها فی	جو اپنی ذات مین قائم ہین اور اون کا وجود بذاتہ علم
انفسها هو وجودها له تعالی فعلاً کما ان	باری تعالی کا وجود فعلی ہے جیسے وجود اعراض بذاتہ
وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی	اپنے محل مین بہ حیثیت قبول اوس کا وجود ہین تو یہ صحیح
محالها قبولاً فیصح ان علمه تعالی صور قائمة	ہوگا کہ علم واجب تعالی صور قائمہ بذاتہا ہین یعنی
بذواتها ای مرتبة التفصیل وان یقال	مرتبۂ تفصیل مین اور اگر کہا جائے کہ علم حضوری کے
انه حضوری بمعنی ان الاشیاء منکشفة	یہ معنی ہین کہ اشیا اوس کی ذات کے لیے منکشف
لذاته من غیر استتار شیء فیه لان الذوات	ہین بلا کسی چیز کے اوس مین چھپ جانے کے کیونکہ ذوات
المقدسة والجواهر المجردة مع ما فیها	مقدسہ اور جواہر مجردہ مع اپنی تمام صفات اور اعتبارات
من الصفات والاعتبارات ولواحقها	اور لواحق کے اللہ تعالی کو بعلم بسیط جو مبدء تفصیل ہے
حاصلة له تعالی بالعلم البسیط الذی هو	حاصل ہین اور یہ کہ وہ صریحاً عین ذات اور مفہوماً غیر
مبدء للتفصیل وانه عین الذات ای	ذات ہے یا یہ کہ وہ مفہوماً اوس کا عین ہے اور نہ صریحاً
صدقاً وانه غیره ای مفهوماً وانه لا عینه	غیر انتہی اور بعض رسائل مین ہے کہ علم باری تعالی کے
ای مفهوماً ولا غیره ای صدقاً انتهی وفی	لیے اون تمام چیزون کے ساتھ جن کا جاننا صحیح ہو
بعض الرسائل ان علمه تعالی له تعلقات	تعلقات ازلیہ ہین اور بوجہ متجددات تعلقات
ازلیة بکل ما یصح ان یعلم وتعلقات	متجددہ ہین بحیثیت اون کے ازمنۂ معینہ مین واقع
متجددة بالمتجددات من حیث وقوعها	ہونے کے اور تغیر تعلقات و اضافات اوس
فی ازمنة معینة والتغیر فی التعلقات	کے کمال کو مضر نہین اس لیے کہ اس سے
والاضافات لا یضر بکماله لان ذلک التغیر	اوس کی ذات مین کوئی نقصان
والتجدد لیس بنقصان فی ذاته لان کماله	لازم نہین آتا کیونکہ اوس کا کمال

التام يقتضي ان يكون المتجدد حاصلاً	تام اس بات کا مقتضی ہے کہ متجدد ازل مین حاصل
في الازل لنقصان ذلك المتجدد كما ان	ہو بسبب اس متجدد کے نقصان کے جس طرح کہ قدرت
الممتنع لا يتعلق به القدرة لنقصان الممتنع لا	ممتنع سے متعلق نہین ہوتی بوجہ نقصان ممتنع کے
لنقصان في ذاته تعالى وقدرته وكذا	نہ بسبب ذات باری یا اوس کی قدرت مین نقصان
سائر المحالات العقلية قال المحقق الدواني	کے اسی طرح کل محالات عقلیہ مین محقق دوانی نے
في الزوراء في جميع ما ذهب اليه المتكلمون	زوراء مین لکھا ہے کہ متکلمین اور حکما کی عقول علم
والحكماء في العلم قاصر لعدم اطلاعهم	کے بارے مین بوجہ امر ظاہر پر اطلاع نہ ہونے کے قاصر
على جلية الامر فقد ثبت علمه تعالى	رہین تو درحقیقت علم باری تعالی دلیلون سے ثابت ہوا
بالبرهان كما ثبت بالقرآن حتى نرى	ہے جیسا کہ کلام اللہ سے ثابت ہے یہان تک کہ یہ صفت
هذه الصفة وكذا سائر الصفات في	بھی دیکھی گئی اور اسی طرح باقی صفات عالم مین حسب
العالم على حسب قابلية كل شيء من العالم	قابلیت عالم کی ہر چیز کے شہد کی مکھی کو دیکھو کہ وہ کیسا
اما ترى الى النحل كيف يثبت بناء مسدساً	گھر بناتی ہے جسمین چھ پہل ہوتی ہین اور اوس مین عقل حیران
يتحير العقل فيه فليس لها هذا الا بعلم	ہو جاتی ہے تو یہ اوسے اوس علم سے حاصل ہوتا ہے جو
اعطاها الله اياها هكذا ساير الحيوانات	اوس کو اللہ نے دیا اسی طرح باقی حیوانات بلکہ جمادات
بل الجمادات فان التسبيح لا يكون الا من علم انتهى	ہین کیونکہ تسبیح بلا علم کے نہین ہوتی انتہی۔

قوله فهذه ثلث مراتب كلها قديمة والتقدم والتاخر عقلي لا زماني

اقول این مراتب ثلثہ قدیمہ اند واظہار تقدم	مین کہتا ہون یہ تینون مراتب قدیم ہین اور تقدم
بغرض آن بودہ تا کسے نہ فہمد کہ از تنزل حدوثی	کا اظہار اس لیے ہوا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تنزل کے
پیرامون وجود حق تعالی حادث گشتہ کہ ازان	سبب سے ذات حق مین حدوث پیدا ہو گیا کہ جس
توہم محلیت حوادث در دل تواند گذشت پس	سے توہم محلیت حوادث دل مین گذرے لہذا فرماتے
می فرماید کہ تقدم و تاخر درین مراتب عقلی ست	ہین کہ تقدم اور تاخر ان مراتب مین عقلی ہے

نہ زمانی وعقلی منسوب بہ عقل است
وآن قوتے ست درّاکہ کہ بدان کلیات میتوان
دریافت وتقدم بر پنج معنی آید اول تقدم زمانی
مثل تقدم نوح بر نبی ما صلے اللہ علیہ وسلم دوم
تقدم بالطبع واو آنکہ ممکن نباشد کہ چیزے موجود
شود مگر آن کہ متقدم بہ آن موجود باشد مثل تقدم
واحد بر اثنین سوم تقدم بالشرف مثل تقدم
ابی بکرؓ بر عمرؓ چہارم تقدم بالرتبہ واو آنکہ قریب
باشد از مبدء محدود کترتب الصفوف فی
المسجد منسوبًا الی المحراب پنجم تقدم بالعلیۃ
کتقدم حرکۃ الید علی حرکۃ القلم کذا
فی ھدایۃ الحکمۃ

نہ زمانی۔ اور عقلی عقل کی طرف منسوب ہی جو ایک
قوت مدرکہ ہے جس کے سبب سے کلیات دریافت
ہو سکتے ہین اور تقدم پانچ معنون پر آتا ہے اول
تقدم زمانی جیسے حضرت نوحؑ کا تقدم آنحضرتؐ پر دوسرے
تقدم بالطبع وہ یہ کہ کسی چیز کا موجود ہونا بغیر اس کے
کہ متقدم بھی اوس کے ساتھ ہو ممکن نہ ہو جیسے ایک کا
تقدم دو پر تیسرے تقدم بالشرف جیسے حضرت ابوبکرؓ
کا تقدم حضرت عمرؓ پر چوتھے تقدم بالرتبہ وہ کہ جو مبدء
محدود سے مرتب ہو جیسے مسجد مین محراب کی نسبت
سے صفون کا ترتب پانچوین تقدم بالعلیۃ یعنی سببیت
جیسے ہاتھ کی حرکت کا تقدم حرکت قلم پر اسی طرح
ہدایت الحکمت مین ہے۔

قولہ المرتبۃ الرابعۃ مرتبۃ عالم الارواح وھی عبارۃ عن الاشیاء الکونیۃ
المجردۃ البسیطۃ البحتۃ التی ظھرت علٰی ذواتھا وعلی امثالھا

اقول مرتبۂ چہارم عالم ارواح است وآن
عبارت است از اشیاء مخلوقہ کہ مجرد وبسیط از
مادہ محض اند کہ ظاہر شدہ اند بر ذوات وامثال
خود باید دانست کہ عالم ارواح تعین اول است
از تعینات کیانیہ آن را عالم امر وعالم ملکوت و
عالم غیب علوی نیز گویند وآن قابل اشارہ حسی
نیست چنانکہ عالم خلق وعالم شہادت وعالم

مین کہتا ہون کہ چوتھا مرتبہ عالم ارواح ہے یعنی
اشیاء مخلوقہ جو مادہ سے مجرد اور بسیط ہین اور اپنی
ذاتون اور صورتون پر ظاہر ہوئی ہین۔ جاننا
چاہیے کہ عالم ارواح تعینات کونیہ کا پہلا
تعین ہے جس کو عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب
علوی بھی کہتے ہین اور وہ قابل اشارۂ حسّی
نہین ہے عالم خلق اور عالم شہادت اور عالم

سفلی است کہ آن تعین ثالث از تعینات
کیانیہ است کہ قبول اشارہ می کند وھو المراد
بقولہ فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون
وعلما دو گروہ شدہ اند در بیان روح گروہی سکوت
ورزیدہ اند اقتدا گر بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم
وقتیکہ سوال کردہ بود او را نضر بن حارث از کفار
قریش پس نازل شد ویسئلونک عن الروح
قل الروح من امر ربی وطائفہ کلام کردہ اند پس
جمہور متکلمین وقاضی باقلانی ونظام از معتزلہ بدان
رفتہ اند کہ روح جسمی نورانی ست علوی حقیقت
حسی متحرک نافذ در جوہر اعضا وساری ہمچو سریان
ماء الورد فی الورد وقلیلے از انہا گفتہ اند عرض وھو
الحیوۃ التی صار البدن حیا بوجودھا
واہل تحقیق بر انند کہ روح جوہریست قائم بنفسہ غیر
متحیز مجرد از مادہ لا جسم مفارق بالبدن لہ
التجرد ولا عرض قائم بالجسم بلکہ آن نہ داخل
بدن است ونہ خارج ازان ونہ متصل ونہ منفصل
ونہ جسمی ونہ جسمانی نعم او را التعلق با بدن است
تعلق تدبیر وتصرف وبرین رفتہ اند حجۃ الاسلام
امام راغب وابوزید دبوسی - وبسوئے این منتہی
می شود کشف اہل مشاہدہ ولکل وجہۃ ھو مولیہا

سفلی کی طرح جو تعینات کونیہ میں تیسرا تعین اور
قابل اشارہ ہے اور یہی اللہ تعالے کے اس ارشاد سے
مراد ہے کہ میں قسم کھاتا ہوں اون چیزوں کی جو تم
دیکھتے ہو اور جو نہیں دیکھتے روح کے بیان میں علماء
کے دو گروہ ہوگئے ہیں ایک نے بوجہ متابعت آنحضرتؐ
سکوت اختیار کیا ہے کہ جب آنحضرتؐ سے نضر ابن حارث
نے جو کفار قریش سی تھا سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی
کہ اے محمد لوگ تم سی روح کو پوچھتے ہیں تو کہدو کہ روح میرے
رب کے حکم سی ہے اور ایک گروہ نے کلام کیا ہی پس گروہ
متکلمین اور قاضی باقلانی اور نظام معتزلی کے نزدیک
روح ایک جسم نورانی علوی متحرک جس کی حقیقت ہی جو ہر اعضا
میں نافذ اور ساری ہی جیسے عرق گلاب گلاب میں ساری
ہوتا ہے اور اون میں سے بعض کے نزدیک عرض ہی اور
وہ حیات ہے جسکے وجود سے بدن زندہ ہوجاتا ہی اور
محققین کے نزدیک روح ایک جوہر قایم بالذات غیر متحیز مجرد از مادہ
کوئی جسم مجرد مفارق از بدن نہیں ہی اور نہ عرض قائم بالجسم ہی بلکہ وہ
نہ بدن میں داخل ہے نہ اوس سی خارج نہ متصل ہی نہ منفصل نہ جسم ہے
نہ جسمانی البتہ اوسی بدن سی تعلق ہی جو جسم کو قائم رکھنے اور اوس میں
تصرف کرنیکے لیے ہی اور اسی طرف امام حجۃ الاسلام غزالی اور امام راغب اور
ابوزید دبوسی گئے ہیں اور اہل مشاہدہ کا کشف بھی اسی پر ختم ہوتا ہے
اور ہر ایک کی ایک سمت ہے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے

اہل تحقیق گویند کہ روح انسانی بعد خراب شدن
بدن خراب نمی شود و نہ منعدم بود بعد انعدام او
و اختلاف است در ازلیت و ابدیت روح جمعی از
صوفیہ بسرمدیت آن ازلاً و ابداً رفتہ اند و شرذمہ
ازان توقف کردہ و امام حجۃ الاسلام و اشراقیون
و مشائون برانند کہ ابدیست نہ ازلی و اختلاف
کردہ اند علما در ماہیت روح کہ نوعی است یا جنسی و
ارسطو و ابوعلی بہ نوعیت آن رفتہ اند و گروہی از
حکما و ابوالبرکات بغدادی و امام رازی از متکلمین
بہ جنسیت و نیز عروج او و معاودت او بعد
خراب شدن بدن مختلف فیہ است و روح را
بعضی دو قسم گفتہ اند سراجی و زجاجی سراجی
مخلوقی است قائم بالذات و از شان اوست
کہ قوی و جسد را روشن کند ہرگاہ کہ بدان متعلق بود
پس او را اطلاق فی نفسہ است کضوء الشمس
فی جرمہا و زجاجی مخلوقی قائم بالغیر است
شان آن این کہ پیدا کند افعال قلبیہ و قالبیہ را
و برای اوست تقیید کاضواء الشمس
فی دور النہار پس وحدت صفت ذاتی اوست
و کثرت صفت عارضی و نفس ناطقہ ہر انسان
زجاج آن سراج است و او امیر بدن است

اہل تحقیق کہتے ہین کہ روح انسانی بعد جسم خراب ہوجانے
کے خراب نہین ہوجاتی اور نہ اوسکے معدوم ہوجانیکے بعد
معدوم ہوجاتی ہے اور روح کی ازلیت و ابدیت مین
اختلاف ہے ایک گروہ حضرات صوفیہ اوسکی سرمدیت
ازلی و ابدی کا قائل ہے اور بعضون نے سکوت کیا ہے امام
حجۃ الاسلام اور اشراقیین و مشائین کا قول ہے کہ وہ ابدی ہے
نہ ازلی اور ماہیت روح مین بھی علمانے اختلاف کیا ہے کہ
نوعی ہے یا جنسی ارسطو اور ابوعلی نوعیت کے قائل ہوے ہین اور
حکما کا ایک گروہ اور ابوالبرکات بغدادی اور امام رازی
گروہ متکلمین سے اوسکی جنسیت کے قائل ہین نیز اوسکا عروج اور
جسم خراب ہونیکے بعد اوسکی عود مین بھی اختلاف ہے اور روح کی
بعضون نے دو قسمین لکھی ہین سراجی و زجاجی سراجی مخلوق قائم
بالذات ہے جسکی حالت یہ ہے کہ بروقت تعلق قوی اور جسم کو
روشن کردیتی ہے تو اوسکے لیے اطلاق فی نفسہ ہے جیسے
ضوء یعنی آفتاب کی روشنی اپنے جرم مین اور زجاجی
مخلوقی قائم بالغیر ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ افعال
قلبیہ اور بدنیہ کو ظاہر کرتی ہے اور اوس کے
لیے تقیید ہے جیسے آفتاب کی روشنی دن مین
تو وحدت اوس کی صفت ذاتی ہے اور کثرت
صفت عارضی اور ہر انسان کا نفس ناطقہ اوس
چراغ کا شیشہ ہے اور وہ بدن کی مالک ہے

وجوارح خادم وحشم او اما روح حیوانی مشترک
بین الانسان والحیوان پس آن جسمانی است
قائم در تجویف ایسر از قلب دران قدرے یسیر
بلغم است وآن مرکب روح انسانی بوده است
و برآن قدرے از بخار ضبابی است که آن را جان
گویند وہم در خاطر باید دانست که عالم ارواح اتم
ظہور است از عالم اسرار و عالم مثال از عالم ارواح
و عالم اجسام اتم ظہور است از عالم مثال کیف و
قرب لاتعین سزاوار اکثر اجمالیت است از کل
فالاعلیٰ اکثر اجمالا من الاسفل والاسفل
اکثر تفصیلا من الاعلیٰ ولله الحمد۔

اور تمام اعضا اوس کے تابع ہین لیکن روح حیوانی جو
انسان اور حیوان دونون مین مشترک ہے تو وہ
جسمانی ہے جو خلاء مین قلب کی بائین جانب قائم ہے
اوس مین تھوڑا بلغم بھی ہے اور وہ مرکب روح انسانی ہے
اور اوس پر تھوڑا سا بخار ضبابی یعنی مثل شبنم کے ہے
جس کو جان کہتے ہین اور یہ بھی دل سے جان لینا چاہیے کہ
عالم ارواح مین عالم اسرار سے اور عالم مثال مین عالم ارواح سے
اور عالم اجسام مین عالم مثال سے زیادہ ظہور ہے اور کیون نہ ہو
جبکہ قرب لاتعین کلیت سے اجمال مین زائد ہے پس اعلیٰ مین
اسفل سے زیادہ اجمال ہے اور اسفل مین اعلیٰ سے زیادہ
تفصیل ہے اور اللہ کے لیے حمد ہے۔

قوله المرتبة الخامسة مرتبة عالم المثال وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة اللطيفة التي لا تقبل التجزي والتبعيض والخرق والالتيام

اقول مرتبہ پنجم عالم مثال است وآن عبارت است
از اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ که تجزیہ وتبعیض وخرق
والتیام قبول نمی کند یعنی تعین ثانی از تعینات
کیانیہ حضرت مثال است ودر زبان شریعت
برزخ است چه او واسطه است میان اعلیٰ و
اسفل یعنی عالم ارواح وعالم اشباح واین عالم
روحانی است زیراکه جوہر نورانی بمشابہ جوہر جسمانیست
در قبول بعض اعراض وبا جوہر مجرد عقلی در بودن

مین کہتا ہون پانچوان مرتبہ عالم مثال ہے یعنی وہ
اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ جو تجزیہ وتبعیض وخرق
والتیام کے قابل نہین یعنی تعینات کونیہ کا دوسرا
تعین حضرت مثال ہے جس کو شریعت مین برزخ
کہتے ہین اس لیے کہ وہ اعلیٰ واسفل یعنی عالم ارواح
وعالم اجسام مین واسطہ ہے اور یہ عالم روحانی ہے
کیونکہ جوہر نورانی قبول بعض اعراض مین جوہر جسمانی کی
طرح ہے اور نورانی ہونے کی حیثیت سے جوہر مجرد عقلی کے

نورانی و آن خیال متصل است یا منفصل متصل
آنکه دیده شود در خواب بقوت دماغیه از صور و اشکال
و الوان و اضواء چرا که کمیت و کیفیت و سائر اعراض
مکتسب اند از اسفل و فقدان مواد و تجرد آن اکتساب
است در اعلی و منفصل آنکه او را تعلقی ست با خوابها
و قوائے دماغیه را در و مدخلی نے و ہمین مراد است
بمثل افلاطونیه و مشائیه منکر آن اند و اندران تجسد
ارواح و تروح اجساد می شود و تشخصیت اعمال و اخلاق
و آنجا ظاہر می گردند معانی بصور متناسبه و رویت
آنحضرت جبرئیل را در صورت دحیه کلبی و ازین جهت
انعکاس صور در مرایا است و ازین مشهد است رویت
شخص واحد در صور کثیره لطیفه و قبیحه و انیسه و مهیبه و
عظیمه و حقیره و ظهور ہر یکی و اخفا بر دیگرے و ازینجا
است انسلاخ بدلاء از ابدان خود ہا عرفا گویند که
که روح بے جسد نمی تواند بود لهذا چون از بدن عنصری
و کالبد خاکی مفارقت جوید او را جسدے و شبحی و
ہیکلی مثالی در عالم اشباح باشد و متعلق می شود تا
قیامت و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون
اشراق قدسی در خاطر علیل بے توان انداخته که اگر
مستحق بصیر به دیده تحقیق نظر کند صور محسوسه ہر
بقعه از بقاع عالم شهادت بل ہر شخصے از اشخاص

مشابہ ہے اور وہ خیال متصل ہے یا منفصل متصل وہ جو
خواب میں دماغی قوت سے دیکھا جائے خواہ وہ صورتیں ہون
یا شکلیں یا رنگ یا روشنیان کیونکہ کمیت اور کیفیت اور کل
اعراض اسفل سے لیے گئے ہیں اور مادہ کا نہونا اور اوسکا تجرد
اعلی سے لیا گیا ہے اور منفصل وہ ہے جسکا تعلق خوابسے نہو اور
دماغی قوتونکا اوسمین دخل نہوا نہیں کو مثل افلاطونیہ کہتے
ہین اور مشائیہ اسکے منکر ہین اور اسمین روحین متجسد اور جسم
روح کی حکم مین ہو جاتے ہین اور اعمال اور اخلاق بھی متشکل
ہوتی ہین اور وہین معانی مناسب صورتوں مین ظاہر ہوتی ہیں
اور آنحضرت کا جبرئیل کو دحیہ کلبی کی صورت مین دیکھنا آئینہ
مین صورت منعکس ہونیکی طرح ہے اور یہین سے ایک شخص بہت
سے صور لطیف و قبیح و انیس و مہیب و عظیم و حقیر مین دیکھا جاتا
ہے اور ایک پر ظاہر اور دوسرے سے پوشیدہ ہوتا ہے اور اسی جگہ
سے ابدالون کا اپنے بدنون کو چھوڑنا ہے عرفا کہتے ہین کہ
روح بغیر جسد کے نہین رہ سکتی اسلیے جب جسم عنصری سے
علیحدہ ہو جاتی ہے تو اوسکے لیے جسم اور صورت مثالی عالم
اجسام مین ہوتا ہے جس سے وہ متعلق ہو جاتی ہے اور قیامت
اوس سے متعلق رہتی ہے اور اونکے پس پشت برزخ ہے جس دن
تک اوٹھائے جائیں ایک پاک روشنی نے دل بیمار پر یہ
شعاع ڈالی ہے کہ اہل بصیرت کو ہر چیز جو کہین نظر آتی ہے وہ اسکو
دوسری چیز کی شبیہ دیکھتا ہے جو دوسرے عالم کی ہوتی ہے اور ہر شخص کی

بقعہ واحدہ را شبیہ و مثال صور بقعہ دیگر پندارد
و ظلال شخص آخر شناسد کہ الولد الحلال یشبہ
بالخال بہرحال عالم مثال برزخے است میان
عالم اجسام و عالم ارواح و مشتمل است بر صور
ہرچہ در عالم مثال است او شبیہ است بہ اجسام
ازان حیثیت کہ محسوس مقداری است و بہ ارواح
ازان جہت کہ نورانی است در لسان شرع ازان
بسوق الجنۃ تعبیر شدہ ان فی الجنۃ لسوقا ما فیہا
بیع ولا شری الا الصورۃ من الرجال والنساء
و صوفیہ آن را خیال منفصل و ارض حقیقت گویند و
تعبیر آن بخیال مطلق نیز می کنند بواسطۂ اطلاق و
شمول آن بر صور مجردات و مادیات و اشراقیان
اقلیم ثامن و مثل معلقہ و عالم اشباح خوانند صاحب
اصطلاحات صوفیہ گوید عالم المثال باصطلاح
الحکماء عالم النفوس المنطبعۃ وھو فی
الحقیقۃ خیال العالم عارف الٰہی حکیم متالہ
محقق حصری فرمودہ وافق ارسطو افلاطون
فی اثبات ھذا العالم الا ان ارسطو قال
ان ھذا المثل قامت بالقوی الخیالیۃ
السفلیۃ والقوی الجسمانیۃ الفلکیۃ و
قال افلاطون ان ھذا المثل لا تکون

ایک دوسرے شخص کا پرتو دیکھتا ہے کیونکہ ولد حلال ماموں
کے مشابہ ہوتا ہے بہرحال عالم مثال مابین عالم اجسام اور
عالم ارواح برزخ ہے اور صور تو نیز شامل ہے جو کچھ عالم مثال
مین ہے وہ اجسام سے اس حیثیت سے مشابہ ہے کہ محسوس مقداری ہے
اور ارواح سے اس حیثیت سے کہ نورانی ہے اوسی بزبان شریعت
سوق الجنۃ کہا ہے حدیث مین ہے کہ جنت مین ایک بازار ہے
جسمین مردون اور عورتون کی صورتون کے سوا کسی چیز
کی خرید و فروخت نہین ہوتی اور صوفیہ اوس کو خیال منفصل
اور ارض حقیقت کہتے ہین اور اسی کو خیال مطلق بھی
کہتے ہین بواسطہ اوس کے اطلاق اور صور مجردات و
مادیات پر شامل ہونے کے اور اشراقیین اوس کو
اقلیم ثامن اور مثل معلقہ اور عالم اشباح کہتے ہین
اور صاحب اصطلاحات صوفیہ کہتے ہین کہ عالم مثال
اصطلاح حکما مین عالم نفوس منطبعہ ہے جو در حقیقت
خیال عالم ہے ۔ عارف الٰہی حکیم متالہ محقق حصری
نے فرمایا ہے کہ حکیم ارسطو نے اس عالم کے
اثبات مین حکیم افلاطون کی موافقت
کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک
یہ مثل بذریعہ قوت خیالی سفلی اور قوت
جسمانی فلکی کے قائم ہوئی ہین ۔ اور
افلاطون کے نزدیک یہہ مثل نہ

متن	ترجمہ
خارجة ولا داخلة ومظاهرها هي	نہ خارج ہوتے ہین نہ داخل اور اوس کے مظاہر
القوى الخيالية السفلية والعلوية فعند	یہی قوائے خیالیہ سفلیہ اور علویہ ہین تو افلاطون
فلاطن ثلثة عوالم مطابقة احدها عالم	کے نزدیک تین عالم برابر ہین جس مین پہلا عالم
الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها	اجسام ہے اور دوسرا عالم مثال اور تیسرا عالم مجردات
عالم المجردات ووافق ارسطو في اصل وجود	اور اسی کی موافقت ارسطو نے ان عوالم کے اصل وجود
هذه العوالم لكنه خالفه في ان المثل	مین کی ہے لیکن اونھون نے اس قول مین کہ مثل
قائمة بذاتها وقال ان المثل الخيالية انما	اپنی ذات سے قائم ہین افلاطون کی مخالفت کی
تقوم بالقوى الخيالية والمثل العقلية	ہے اور اون کا قول یہ ہے کہ مثل خیالیہ درحقیقت
انما قامت بالمجردات فالنزاع بينهما	خیالی قوتون سے اور مثل عقلیہ مجردات سے قائم
بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود المثل	ہین تو اون مین نزاع بحسب ظاہر وجود مثل نورانیہ
النورانية والظلمانية بعد اتفاقهما في	و ظلمانیہ کے متعلق ہے اصل وجود عوالم ثلثہ مین
اصل وجود العوالم الثلثة وحاصل کلام آنکہ	متفق ہونے کے بعد خلاصۂ کلام یہ ہے کہ افلاطون صور
افلاطن صور مثالیہ را قائم بذوات میدانند وارسطو	مثالیہ کو قایم بالذات جانتے ہین اور ارسطو قائم بالغیر
قائم بغیر باین معنی کہ صور عقلیہ نوریہ قائم بہ مجردات	اس طرح کہ صور عقلیہ نوریہ مجردات سے اور صور
اند وصور جسمیہ ظلمانیہ قائم بہ خیال وبعضے از	جسمیہ ظلمانیہ خیال سے قائم ہین اور بعض اکابر علما
اکابر علما چون دیدہ اند کہ عالم مثال را خیال	نے جب یہ دیکھا کہ عالم مثال کو خیال منفصل کہتے اور
منفصل نامیدہ اند وصور مثالیہ را قائم بذات	صور مثالیہ کو قائم بالذات جانتے ہین تو ان دونون
میدانند بنابراین دو مقدمہ در تصحیح عالم مثال	باتون کی وجہ سے وہ بھی تصحیح عالم مثال مین بہ تجرد خیال
قائل شدہ بہ تجرد خیال وعدم حلول این در مادہ	اور اوسکے عدم حلول بمادہ کے قائل ہوے ہین اور کہتے ہین کہ وہ
می گویند کہ آن خیال مجرد باقیست بانفس ناطقہ	خیال مجرد نفس ناطقہ کے ساتھ بعد اوسکے جسم محسوس سے علحدہ
بعد از مفارقت او از بدن محسوس وغیاث الحکماء	ہونیکے باقی ہے اور غیاث الحکما شہاب الدین مقتول

در شرح ہیاکل النور گوید انما سمی هذا العالم
بالمثال لکونه مشتملاً علی صور ما فی العالم
الحسی ولکونه اول مثال صوری لما فی
الحضرة العلمیة الالهیة من صور الاعیان
والحقائق وسمی بالخیال المنفصل لکونه
مادیا شبیها بالخیال المنفصل انتهی وباید
دانست که عرفا از مشاہدات خود چنین دیده اند
که برزخی که میان غیب و شهادت واقع است غیر
برزخی است که ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیا
در وی خواهند بود در صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و
سیئه که در نشأ دنیا کسب کرده اند چنانچه در
آیات و احادیث وارد شده درین جا باشند و گفته که
برزخی که روح بعد از مفارقت بآن جا منتقل میشود
غیر برزخی است که میان ارواح و اجساد است اول
را غیب مجالی گویند و ثانی را غیب امکانی وقال
اهل الشهود فی بیان عظمة عالم المثال ان
العالم الحسی بالنسبة الی العالم المثال
کحلقة ملقاة فی بیداء لا نهایة لها و در
شرح حکمة الاشراق است که وهو عالم عظیم الفسحة
غیر متناه یحذو حذو العالم الحسی لجمیع ما
فیها من الکواکب و المرکبات من المعادن

شرح ہیاکل النور میں لکھتے ہیں کہ یہ عالم مثال اس لیے
موسوم ہوا کہ یہ اون صورتوں پر شامل ہے جو عالم
حسی میں ہیں نیز بوجہ اوس کے اول مثال صوری
ہونے کے جو حضرت علمیۂ الٰہیہ میں صور حقایق و اعیان
سے ہے اور خیال منفصل سے بوجہ مادی ہونے کے
موسوم ہوا جو خیال منفصل سے مشابہ ہے انتہی جاننا
چاہیئے کہ عارفین نے اپنے مشاہدات میں اس طرح دیکھا
ہے کہ غیب اور شہادت کے درمیان والی برزخ اوس
برزخ کے علاوہ ہے جس میں روحیں جسم سے علحدہ
ہونے کے بعد رہینگی اور کل اعمال اور اچھے و برے
اخلاق کی صورتیں جو اوس نے دنیاوی زندگی میں
حاصل کی ہیں جو آیات و احادیث میں وارد ہیں
یہیں ہونگی اور بعضوں نے کہا جس برزخ میں روح بدن
سے علحدہ ہونیکے بعد رہتی ہے وہ اوس برزخ کی علاوہ ہے جو
ارواح اور اجساد کی درمیان ہے اول کو غیب مجالی اور
دوسری کو غیب امکانی کہتے ہیں اور عالم مثال کی عظمت کے
متعلق اہل شہود کا قول ہے کہ عالم حسی عالم مثال کے
مقابلے میں ایسا ہے جیسے بہت بڑے جنگل میں کوئی
حلقہ ڈال دیا جائے۔ اور شرح حکمۃ الاشراق میں
ہے کہ وہ ایک عالم نہایت وسیع ہے جس کی انتہا نہیں اور
تمام اشیاء عالم حسی یعنی کواکب اور مرکبات معدنیات

والنباتات والحیوانات والانسان وبریه
علیه باشیاء مثل اشباح المجردات انتهی مولانا
رومی می فرمایند ؎ پیشهٔ آموز کاندر آخرت ٭
اندر آید دخل کسب معرفت ٭ آنچنان شهریست
پرُ بازار و کسب ٭ تو نه پنداری که کسب آنجا ست
حسب ٭ کلام مولانا ایضا دلالت صریحی مطابقی
دارد بران که کسب علوم و خلق و طلب درجهٔ کمال
در عالم مثال متحقق است و کلمات حکماء پیشین و
عرفاے مصطبه نشین نیز بر وجود این عالم ناطق اند
چنانکه منقول است از معلم اول ارسطاطالیس که در
میمر رابع آثولوجیا یعنی مباحث الٰهی گفته که من وراء
هذا العالم سماء وارض وبحر وحیوان و
ناس سماویون وکل من فی ذلك العالم
سماوی ولیس هناك شیء ارضی والروحانیون
الذین هناك یلایمون الانس الذی هناك
لا ینفر بعضهم عن بعض وکل واحد لا ینافی
صاحبه ولا یضاره بل یستریح الیه انتهی
گویم که قول حکیم در آثولوجیا کل من فی ذلك
العالم سماوی ولیس هناك شیء ارضی اشاره
به لطافت این عالم است و من وراء هذا العالم
سماء وارض مؤید این اشارت است از ینجا تاویل

نباتات وحیوانات وانسان یہ سب مقابلۂ اوسمین موجود
ہین اور اوس عالم مین دیگر اشیاء مثل اجساد مجردات کے
اس عالم سی زائد ہین انتہی مولانا ے روم فرماتے ہین ؎
وہ پیشہ سیکھو جو آخرت مین کام آئے جب انسان کسب
معرفت کرتا ہی تب معرفت حاصل ہوتی ہی اوس عالم مین بھی
کسب کا دخل ہی جیسا کہ اس عالم مین بغیر کسب کے کچھ نہین ہوتا۔
اسیطرح وہ بھی ایک شہر بارونق وکسب ہے یہ نہ سمجھو کہ اسی دنیا کا
کسب وہان بھی کافی ہی مولانا کا کلام بھی اس امر پر صریحی دلالت
کرتا ہی کہ کسب علوم وخلق وطلب درجۂ کمال عالم مثال مین ثابت ہے
اور حکماے سابقین اور عرفاء صاحب یقین کی بھی کلمات اُس
عالم کے وجود کی متعلق ناطق ہین چنانچہ معلم اول ارسطاطالیس نے
کتاب آثولوجیا یعنی مباحث الٰہی کی چوتھی میمر مین لکھا ہی کہ اس
یعنی باب ۱۲
عالم کی علاوہ آسمان اور زمین اور دریا اور حیوان وانسان سماوی
ہین اور اُس عالم کی ہر چیز آسمانی ہی وہان کوئی چیز ارضی نہین اور وہ
روحانی لوگ جو وہان ہین اُن کی دمسازی جو یہان ہین ملایمت کرتی
ہین بعض بعض سی نفرت نہین کرتی اور نہ آپسمین نفرت کرتی
یا نقصان پہونچاتی ہین بلکہ ایک دوسرے کو آرام پہونچاتے
ہین انتہی مین کہتا ہون کہ آثولوجیا مین حکیم کا قول کہ اُس
عالم کی ہر چیز سماوی ہی کوئی چیز ارضی نہین اس سی اشارہ
اُس عالم کی لطافت کیطرف ہی اور من وراء هذا العالم سماء وارض
سی اس اشارہ کی تائید ہوتی ہی اور یہین سی اس قول کی تاویل

یا من اظهر الجمیل که از مشکوة اہل قدس طہارت
علیہم السلام بر تو ظہور یافت کہ ما من مؤمن الا
وله مثال فی العرش از حضیض بطون بذروهٔ
عرش ظہور آمد و شیخ اکبر در فتوحات در تحقیق این
عالم می سراید که فی کل نفس خلق الله فیها عوالم
یسبحون اللیل والنهار لا یفترون وخلق الله
من جملة عوالمها عالما علی صورنا اذا ابصرها
العارف یشاهد نفسه فیها وبعضی علما اثبات
این عالم بدلیل عقلی کرده اند چنانچه قلم حکمای مشائین
تحریر آن کرده که والدلیل هو ان الصورة المرئیة
فی المرایا لیست فیها والا لما اختلفت رویتنا
لها باختلاف مواضع النظر لکن یختلف علی
ما یشهد به التجربة فان من ینظر عن یمین
المرأة یراه فی موضع غیر الموضع الذی یراه
الرائی من الیسار فیه ولا فی الهواء فانه شفاف
لا یظهر فیه شیء مع انا قد نری عند نظرنا
فی المرأة ما هو اعظم من الهواء کالسماء ولیست
فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر
ولیست هی صورتك بعینها علی ان ینعکس
الشعاع فی المرأة الی وجهك والی ما یری
فی خلاف جهته المرأة فان القول بالشعاع

کہ ای وہ شخص جسنی جمیل کو ظاہر کیا زبان صاحب قدس وطہارت
علیہم السلام سی ان الفاظ مین پستی بطون سی بلندی عرش پر ظاہر
ہوئی کہ کوئی مومن ایسا نہین ہی جسکے واسطی عرش مین مثال نہ موجود
ہو شیخ اکبر فتوحات مین اس عالم کی تحقیق مین لکھتی ہین کہ ہر نفس مین
اللہ نے عوالم پیدا کیے ہین جو دن رات اسکی تسبیح کرتی ہین کاہلی نہین
کرتی اور اللہ نے منجملہ اون عوالم کے ایک عالم کو ہماری صورت
پر پیدا کیا ہی عارف جب اس عالم کو دیکھتا ہی تو اپنی آپکو اوسمین
مشاہدہ کرتا ہی اور بعض علما نے اس عالم کا اثبات عقلی دلیلون سے
کیا ہی جیسا کہ حکمای مشائین نے اسکو لکھا ہی اور وہ دلیل یہ ہے
کہ جو صورت آئینون مین دیکھی جاتی ہی وہ آئینون مین موجود نہین
رہتی اگر ایسا نہو تو ہماری رویت اختلاف مواضع نظر سی مختلف
نہو لیکن مختلف ہو جاتی ہی چنانچہ تجربہ شاہد ہی کیونکہ جو شخص
آئینہ کی داہنی جانب سی دیکھیگا تو وہ جگہ دیکھیگا جو بائین
جانب دیکھنے والے کی جگہ کے علاوہ ہوگی اور نہ ہوا مین کیونکہ وہ
شفاف ہی کوئی چیز اوسمین ظاہر نہین ہوتی باوجود اس کے
کہ ہم آئینہ دیکھنے کی وقت وہ چیز دیکھتے ہین جو ہوا سے بھی
بڑی ہی جیسے آسمان اور نہ بصارت مین کیونکہ بڑی چیز کا
انطباع چھوٹی چیز مین ممتنع ہی اور نہ یہ بعینہا صورت تمہاری ہے
علاوہ اس کے شعاع آئینے مین تمہارے چہرے کے مقابل
منعکس ہوتی ہے یا اوس چیز مین جو خلاف جہت
آئینہ دیکھی جائے پس اس قول کا مقید کرنا شعاع سے

باطل من وجوہ کثیرۃ ولیست فی عالم
العقول ای عالم المجردۃ عن المادۃ لانہا
ذوات مقداریۃ والمجردات لا تکون
کذلک فبالضرورۃ تکون فی صقع اخر
وھو عالم المثال والخیال وکذا الصور
المرئیۃ فی المنام او تتخیل فی الیقظۃ بل تشاھد
فی الامراض کاصحاب البرسام والسرسام
وعند غلبۃ الخوف فیکون لھذہ الصور
مظاہر فصور المرایا مظہرھا المرایا وصور
الخیال مظہرھا التخیل وکذا الحس المشترک
وغیرھا من القوی الجسمانیۃ وکذا فی
ھذا العالم کثیر من الغرائب وخوارق
العادات کما یحکی عن بعض الاولیاء
انہ مع اقامتہ ببلدتہ کان من حاضری
المسجد الحرام ایام الحج وانہ ظہر من بعض
جدران البیت او خرج من بیت مسدودۃ
الابواب والکوات وکادراک موسی ابن
عمران للباری تعالی لما ظہر فی الطور وغیرہ
کما ھو مذکور فی التورٰیۃ وکظہور جبرئیل
بصورۃ دحیۃ الکلبی انتہی پس انچہ حق و
اولی واحسن واقوی در باب اثبات این عالم است

یہ بہت وجہوں سے باطل ہے اور عالم عقول میں نہین
یعنی اوس عالم مین جو مجرد اشیاء مادیہ سی ہے اسلیے کہ وہ
ذوات مقداریہ ہین اور مجردات اس طرح نہین ہوتی تو اس
سبب سے وہ دوسرے مرتبہ پر ہونگے اور وہی عالم مثال
اور خیال ہے اور اسی طرح وہ صورتین ہین جو خواب مین دیکھی
جاتی ہین یا جاگتے مین متخیل ہوتی ہین بلکہ اکثر امراض مین
دکھائی دیتی ہین جیسے سرسام اور برسام کے مریضون کو
غلبۂ خوف کے وقت بھی۔ تو ان صورتون کے لیے
بھی مظاہر ہین پس آئینے والی صورتون کے مظہر آئینے
ہین اور خیالی صورتون کا مظہر تخیل ہے اور اسی طرح
حس مشترک وغیرہ قوائے جسمانی اور ایسے ہی اس عالم مین
بہت سی نادر اور خلاف عادت چیزین ہین چنانچہ بعض
اولیاء اللہ سے مروی ہے کہ وہ باوجود اپنے شہر مین مقیم
ہونے کے ایام حج مین مکہ معظمہ مین موجود پائے گئے یا
گھر کی دیوارون سے نکلے یا ایسے گھر سے ظاہر ہوئے
جس کے دروازے بند تھے یا جیسے حضرت موسی ابن
عمران نے ذات باری تعالے کا ادراک کیا جب
اوس کا ظہور کوہ طور پر ہوا اور علاوہ اس کے
جیسا کہ توریت مین مذکور ہے یا جیسے حضرت جبرئیل
دحیۂ کلبی کی صورت مین ظاہر ہوئے انتہی پس
حق اور اولے اور انسب اس عالم کے اثبات کے متعلق

آن ست که گفته شود که چون اثبات این عالم انبیاء
واولیا رضاحبان رصد ارواح بمشاہدات ذوقیه
وبه مکاشفات عینیه کرده اند و اصحاب ارصاد
روحانی در ادراک مطالب و دریافت حقایق
بلند قدر اند از اصحاب ارصاد جسمانی پس چنانچه
تصدیق مینمائی این جماعت را در انچه بر تو عرض
می نمایند از ہیأت عالم فلکی سزاوار تر است که
تصدیق نمائی این جماعت را نیز با نچه خبر می دہند
از اسرار و رموز عالم غیب بلکه ایشان به تصدیق اولی
و انسب اند واللہ اعلم

یہ کہنا ہے کہ جب اس عالم کو انبیاء اور اولیاء اور
اون لوگون نے جنھون نے روحانیات کا مشاہدہ
کیا ہے اپنے ذوقی مشاہدات اور ذاتی مکاشفات
سے ثابت کردیا ہے اور اصحاب مشاہدات روحانی
مطالب کے ادراک اور حقائق کے دریافت مین مرتبہ
اصحاب مشاہدات جسمانی سے زیادہ ہین تو جس طرح
اون کی تصدیق اون امور مین کرتے ہو کہ جو ہیئات علم
فلکی کے بارہ مین وہ پیش کرتے ہین اسی طرح اون کی اسرار
اور رموز عالم غیب کے اخبار کی بھی تصدیق کرو بلکہ اونکی
تصدیق زائد بہتر اور مناسب ہے واللہ اعلم

قوله والمرتبة السادسة مرتبة عالم الاجسام وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة
الكثيفة التي تقبل التجزي والتبعيض

اقول مرتبۂ ششم مرتبۂ عالم اجسام است و آن
عبارت است از اشیاء مخلوقه مرکبۂ کثیفه که تجزی و
تبعیض ہر دو قبول می کنند تفصیل این اجمال آنست
که تعین ثالث از تعینات کیانیه حضرت شہادت
و اجسام است و آن حس که مفید اشارۂ حسی است
برخے از ان نزد بعضے قابل کون و فساد نیند
کالعرش والکرسی زیرا که مقعر اول و محدب ثانی
سقف جنت است و بسایط آن پس ہمیشه محیط
با آن باشند و آن ہر دو طبعی اند نزد اہل کشف

مین کہتا ہون کہ چھٹا مرتبہ مرتبۂ عالم اجسام ہی جو اشیائے
مخلوقہ مرکبہ کثیفہ سے مراد ہین اور تجزی اور تبعیض قبول
کرتی ہین اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ تعینات
کونیہ سے تیسرا تعین عالم شہادت و اجسام ہے اور وہ
حس ہے جو اشارہ حسی کو مفید ہے بعض کے نزدیک
کچھ افراد قابل کون و فساد نہین ہین مثلاً عرش اور
کرسی اس لیے کہ مقعر اول اور محدب ثانی جنت کی
چھت ہے اور اوس کے بسایط اوسی کے ساتھ ہمیشہ
محیط ہون گے اور وہ دونون اہل کشف کے نزدیک طبعی ہین

و برخے قابل ہر دو اند کالسموات السبع و ثوابت و سیار
والارضی و کائنات الجو کہ اینہا عنصریات اند خواہ بسیط
باشند مثل عناصر و رعد و برق و سحاب یا مرکب
چون معادن و نباتات و حیوان و بہ ہر یک فلک
موکلے است کہ آن روح است و اطلاع نیست
برین مگر بعض خواص را و اشرف اجسام بدان انسان
کامل است کہ از عالم صغیر است و در وے مثالی است
برائے آنچہ درین عالم دیدہ می شود و شرحہ لا تطیق
ھذا الکراس بل گفتہ اند کہ عالم کبیر بسبب احتوائے
او بر مراتب وجوبیہ و امکانیہ مغاد صورت وحدانیت
بسبب امکانیت او جسد مسویست و بوجہ وجوب او
عود در روح گیرد پس آمد انسان کامل چنانکہ عالم
قبل خلقت آدم جسدے مسوے بود بسبب خلقت
او عالم گشتہ و این حضرت اتم مظاہر است چہ آنچہ
مدرک باشد بالاجمال در مراتب عالیہ و حضرات
متقدمہ این جا بالتفصیل دریافتہ میشود فافہم و انصف

اور بعضے قابل کون و فساد ہین جیسے ساتون آسمان اور
ثوابت و سیار اور زمین اور مخلوقات جو مابین آسمان
اور زمین کے ہین اور یہی عنصریات ہین خواہ بسیط ہون
جیسے عناصر اور رعد اور برق اور بدلی یا مرکب جیسے
معادن اور نباتات اور حیوانات اور ہر آسمان پر ایک
موکل ہے جو اوس کی روح ہے جس پر اطلاع بعض خواص
کو ہوتی ہے اور اجسام مین سب سے بزرگ انسان
کامل ہے جو عالم صغیر ہے جس مین اس عالم کی ہر چیز
کی مثال ہے جس کی شرح کی اس رسالہ مین ضرورت
نہین بلکہ بعض نے کہا ہے کہ عالم کبیر بوجہ مراتب وجوبیہ و
امکانیہ پر مشتمل ہونیکی صورتین بسبب امکانیت جسد
مسوی ہے اور بوجہ اپنے وجوب کے روح کی طرف عود کرتا ہے تو انسان
کامل ہوا جس طرح عالم قبل خلقت آدم جسد مسوی تھا اور اوسکی پیدائش سے
کیونکہ جسمی عالم ہوا اور یہی مظہر اتم ہے کیونکہ جو کچھ مراتب عالیہ اور حضرات
متقدمہ مین مجملاً ادراک کیا جاتا ہے وہ اس مرتبہ مین تفصیلاً
پایا جاتا ہے پس سمجھو اور انصاف کرو۔

قولہ المرتبۃ السابعۃ ھی مرتبۃ الجامعۃ لجمیع المذکورۃ الجسمانیۃ والنورانیۃ والروحانیۃ
والوحدۃ والوحدانیۃ وھو التجلی الاخیرۃ واللباس الاخیر وھی الانسان فھذہ سبع مراتب منہا مرتبۃ الاولی ظہور

اقول مرتبہ ہفتم مرتبہ ایست جامعہ جمیع مذکورہ جسمانیہ و
برزخیہ نوریہ و وحدت و واحدیت و این تجلی آخر است
و لباس اخیر و آن انسان است پس ہمہ ہفت مراتب شدند

مین کہتا ہون کہ ساتوان مرتبہ جو تمام مراتب مذکورہ
جسمانیہ برزخیہ و نوریہ و وحدت و واحدیت کا جامع اور
تجلی آخر و لباس اخیر ہے انسان ہے تو یہ سات مرتبہ ہوئے

واولی ازان مرتبۂ لاظہور است وبرزخ امری حائل است درمیان شیئین ومراد ازان عالم مشہود است میان عالم معانی وصور وعالم ارواح واجسام وعالم دنیا وآخرت وبرزخ جامع حضرت واحدیت وتعین اول است کہ اصل برازخ است وبرزخ البرازخ وحدت است ومراد از انسان انسان کامل است بالفعل والوجود ولباس مشتق از لبس کنایہ از صورت مزاجیہ انسانیہ است بہ ملابست تلبس نفس نفیسہ وی بدان ونیز کنایہ است از ظہور ذات بالتعینات و اشارہ است بدین لبس انچہ صاحب نظم السلوک نوشتہ

ویظہر للعشاق فی کل مظہر ✢ فی اللبس فی اشکال حسن بدیعۃ ✢

واولیت مرتبۂ اولی ظاہر است واز تحقیق سابق ہم واضح ولائح است

جنمین پہلا مرتبہ لاظہور ہے اور برزخ دو چیزونمین حائل ایک چیز ہے جس سے وہ عالم مراد ہے جو عالم معانی وصور و عالم ارواح واجسام و عالم دنیا وآخرت کے درمیان مشہود ہے اور برزخ جامع حضرت واحدیت و تعین اول ہے جو برزخون کی اصل ہی اور برزخ البرازخ وحدت ہے اور انسان سے انسان کامل بالفعل اور بالوجود مراد ہے اور لباس لبس سے مشتق ہی جس سی صورت مزاجیہ انسانیہ کیطرف اشارہ ہی جسنے اوسکے نفس نفیس کا لباس اختیار کیا ہی اور ظہور ذات بہ تعینات کی طرف اشارہ ہی اور اوس لبس کیطرف اشارہ کرکے صاحب نظم السلوک نے لکھا ہے کہ عاشقون کے لیے ہر مظہر مین ہر لباس اور ہر عمدہ صورتمین ظاہر ہوتا ہی اور مرتبۂ اولی کی اولیت تو ظاہر ہی ہی نیز تحقیق سابق سی واضح اور روشن ہے

قولہ والستۃ الباقیۃ منہا مراتب الظہور الکلیۃ

اقول وشش مراتب بقیہ از مراتب ہفتگانہ ظہور کلیہ اند کہ این ہمہ تمامہ جزئیات از وبہ عرصۂ ظہور خرامیدہ اند وظہور عبارت از مرتبہ ایست کہ بدان امتیاز یکی از دیگری بود

مین کہتا ہون اور چھ مراتب بقیہ سات مراتب سے ظہور کلی ہین جس سے یہ تمام جزئیات ظاہر ہوئے ہین اور ظہور وہ مرتبہ ہے جس سے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہوجائے ۔

قولہ والاخیرۃ منہا الانسان اذا عرج وظہر فیہ المراتب المذکورۃ مع انبساطہا یقال لہ الانسان الکامل

اقول ومرتبۂ اخیر ازین مراتب مراد ازان مرتبۂ انسانی است آن کہ ہرگاہ کہ عروج کند انسان و ظاہر شود دروی جمیع مراتب مذکورہ مع انبساط ای

مین کہتا ہون اور ان مراتب کے مرتبۂ اخیر سے مراد مرتبۂ انسانی ہے کہ جس وقت انسان عروج کرتا ہی اور اوس مین تمام مراتب مذکورہ بالتفصیل ظاہر ہوجاتی ہین

تفصیل اورا انسان کامل گویند چرا که صورت کاملۂ
الٰہی که ظاہر است بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
نیست باین حیثیت مگر در مظہر انسان کامل چہ
که حقیقت انسان کامل آنست که یافته میشود دروِ
علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی که
درو تفصیل نیست چنانکه این شان تعین اول است و
یافته میشود درو علوم مفصله که درو اجمال نیست کماہو
شان التعین الثانی و یافته می شود درو مرتبۂ ارواح
و مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت کماہو شان
ہٰذہ المراتب الثلثة و در کونین نبوده است اعظم رتبةً
شئی غیر انسان کامل که او خلیفة اللہ است حقاً
مولانا شاه ولی اللہ محدث در الطاف القدس در
بیان خواص انسان کامل می فرماید که انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل را جارحۂ خود
میسازد و حاصلش آنکه زبان زید چنانکه در انانیت
مقیدۂ خود میگوید که من زیدم کار من چشیدن و گفتن
است و ہم دیدن و شنیدن و کردن و رفتن است
ازین اطلاق زبان زید زید نمیگردد و زید مطلق
زبان مقید نمیشود بلکه زبان مظہر و جارحه زید است
و زید بجارحۂ خود کلام میکند ہمچنان انسان کامل
مظہر و جارحۂ حق می گردد و حق بجارحۂ خود کلام میکند

تو اوس کو انسان کامل کہتے ہین کیونکہ ظہور صورت کاملۂ
الٰہی جو موافق ان مظاہر کے ظاہر ہے اس حیثیت سے ممکن
نہین مگر انسان کامل مین اس لیے کہ حقیقتًا انسان کامل
وہی ہے جسمین علم ذات اور صفات اور ماہیات بعلم اجمالی
پایا جاوے نہ کہ تفصیلی جیسے کہ تعین اول کی حالت ہے اور
علوم مفصلہ پائے جائین جس مین اجمال بالکل نہو جیسے کہ
تعین ثانی کا حال ہے اور اوس مین مرتبۂ ارواح اور
مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت بھی پایا جائے جیسا کہ ان
مراتب ثلثہ کی حالت ہے اور کونین مین کوئی چیز
مرتبۂ انسان کامل سے بزرگ نہین کیونکہ وہ حقیقتًا
خلیفة اللہ ہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث الطاف القدس
مین خواص انسان کامل مین بیان فرماتے ہین کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل کو اپنا آلہ بناتی
ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زید کی زبان جس طرح اپنی انانیت
مقیدہ مین کہتی ہے کہ مین زید ہون میرا کام چکھنے
اور کہنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
ہے تو اس کہنے سے زید کی زبان زید نہین
ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقید نہین ہو جاتا
ہے بلکہ زبان مظہر اور آلہ زید ہے۔ زید اوس
آلے سے کلام کرتا ہے اسی طرح انسان کامل مظہر و
آلۂ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ اپنے آلہ کی کلام کرتا ہے

مثنوی ۔ با مریدان آن فقیر محتشم ❊ بایزید آمد
که نک یزدان منم ❊ گفت مستانه عیان آن ذوفنون
لا اله الا انا ها فاعبدون ❊ چون گذشت
آن حال گفتندش صباح ❊ تو چنین گفتی و نبود این
صلاح ❊ گفت این بار ار کنم این مشغله ❊ تیغها بر من
زنید آن دم بله ❊ حق منزه از تن و من با تنم ❊ چون
چنین گویم بباید کشتنم ❊ مست گشت و باز استغراق
رفت ❊ آن وصیتهاش از خاطر برفت ❊ عشق
آمد عقل او آواره شد ❊ صبح آمد شمع او بیچاره شد ❊
عقل او شحنه است چون سلطان رسید ❊ شحنهٔ بیچاره
در کنجے خزید ❊ عقل سایهٔ حق بود حق آفتاب ❊
سایه را با آفتاب او چه تاب ❊ چون پری غالب
شود بر آدمی ❊ گم شود از مرد وصف مردمی ❊ هر چه
گوید آن پری گفته بود ❊ زین سرے نے زان
سرے گفته بود ❊ چون پری را این دم و قانون بود ❊
کردگار آن پری خود چون بود ❊ آدمی رفته پری
خود او شده ❊ ترک بے الهام تازی گو شده ❊ چون
بخود آید نداند یک لغت ❊ چون پری را هست
این ذات و صفت ❊ پس خداوند پری و آدمی ❊
از پری کے باشدش آخر کمی ❊ شیرگیر ار خون نره
شیر خورد ❊ تو بگوئی آن نه کرد آن باده کرد ❊ در سخن

مثنوی مین ہے کہ اپنے مریدون سے حضرت بایزید بسطامی نے
کہا کہ مین خدا ہون اور بحالت مستی صاف صاف انھون نے
فرمایا کہ میرے سوا کوئی معبود نہین میری عبادت کرو جب وہ حال
فرو ہوگیا تو دوسرے روز مریدون نے عرض کیا کہ آپ نے ایسا کہا
تھا اور یہ ٹھیک نہین حضرت نے جواب مین فرمایا کہ اگر اب کی بار پھر مین
یہ کہون تو اسوقت میرے تلوار مار دینا کیونکہ حق جسمانیت سے منزہ ہے
اور مین باوجود جسمانیت اگر یہ کہون تو قابل گردن زدنی ہون پھر جب
دوبارہ مست ہوے تو وہ اپنا ارشاد بھول گئے مولانا فرماتے ہین کہ عشق
کا غلبہ جب ہوتا ہے تو عقل علیحدہ ہو جاتی ہے جیسے صبح ہو جانے سے
شمع کی روشنی بیکار ہو جاتی ہے عقل و عشق کی مثال سپاہی و بادشاہ
کی ہے جب بادشاہ آتا ہے تو بیچارہ سپاہی الگ کونے مین ہو جاتا ہے عقل سایہ
کیطرح ہے اور حق یعنی عشق آفتاب کیطرح سایہ آفتاب کے سامنے کب ٹھہر سکتا
ہے جب کوئی جن کسی آدمی پر غالب آجاتا ہے تو اُس سے آدمیت کے اوصاف
جاتے رہتے ہین اسوقت جو کچھ وہ کہتا ہے وہ جن ہی کا قول ہوتا ہے جب
جب جن کا یہ قاعدہ ہے تو خالق الجن کا کیا کہنا انسان اپنی حالت سے
گذر جاتا ہے اور پری کی حکم مین ہو جاتا ہے اگر ترک ہوتا ہے تو عربی بولنے
لگتا ہے جب وہ حالت فرو ہو جاتی ہے اور ہوش مین آجاتا ہے تو ایک لفظ
نہین جانتا جب جن اور پری مین یہ قدرت ہے تو جو سب کا خالق ہے
وہ کب اس سے عاری ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شراب کے نشے
مین شیر کو پکڑلے تو یہی کہا جائیگا کہ یہ شراب کا اثر ہے
یہ شخص کچھ نہین کرسکتا اسی طرح شرابی جب باتین کرنے پر

پر وازد از نو و کہن + تو مگوئی بادہ گفته است این
سخن + بادہ را چون بود این شر و شور + نور حق
رانیست این فرہنگ و زور + که ترا از تو بکل خالی
کند + تو شوی پست آن سخن عالی کند + گرچه
قرآن از لب پیغمبر است + ہر کہ گوید حق نہ گفتہ
کافر است + و از قرآن مجید ہویدا است کہ از درخت
ندا (انی انا ربك) بر آمد اگر از انسان کامل بر آید
چرا عجیب بود صاحب گلشن راز می فرماید ؎
روا باشد انا الحق از درختے + چرا نبود روا از نیک بختے

آتا ہے تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ شراب کی وجہ سے ہی جب
شراب میں اتنا زور شور ہے تو کیا نورانیت حق میں یہ زور و
شور نہیں ہو سکتا کہ تمکو تمام خیالات اور خواہشات سے خالی
کر کے تم ایسے پست خیال سے اعلیٰ باتیں کہلوادے دیکھو
کلام اللہ اگرچہ آنحضرت کی زبان سے ظاہر ہوا لیکن جو اوسکو
خدا کا کلام نہ کہے وہ کافر ہے اور قرآن شریف سے صاف
ظاہر ہے کہ آواز انی انا ربك درخت سے آئی اگر انسان کامل سے
آوے تو کون تعجب کی بات ہے صاحب گلشن راز کہتے ہیں جب درخت سے
انا الحق کی آواز آنا جائز رکھا گیا تو انسان سے کیسے ناجائز ہو سکتی ہے

قوله والعروج والانبساط على الوجه الاكمل كان في نبينا صلى الله عليه وسلم ولذا كان خاتم النبيين

اقول و این عروج و انبساط بر وجه کامل بود در
پیغمبر ما صلی اللہ علیہ وسلم و ہمین وجہ خاتم النبیین
شد و عروج عبارت است از سیر مقربین و ذلك
ان كل سالك اذا سلك على طريق سبحان
غاية الحق بشرط فوزه تعالى منه سبحانه
بسعادة فان ذلك السالك صاحب معراج
وسلوكه عروج والانبساط يعنون به السير
مع الجبلة بارسال السجية والتحاشي من
وحشة الحشمة والمراد بالسير مع الجبلة
السير مع ما جبل العبد عليه من الاخلاص
من غير تكلف ولا تصنع في قول او عمل و

میں کہتا ہوں کہ یہ عروج اور انبساط ہمارے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم میں پورا تھا اسی وجہ سے آپ خاتم النبیین ہوئے اور
عروج سے مراد مقربین کی سیر ہے اس لیے کہ سالک جب
کسی طریقہ پر چلتا ہے تو اوس کی انتہا حق ہی ہوتی ہے
بشرطیکہ وہ اپنی خوش نصیبی سے حق تک پہونچ
جاے پس یہی سالک صاحب معراج ہے اور
اوس کا سلوک عروج اور انبساط ہے جس سے سیر
مع الجبلت مراد ہے خواہشات طبعی چھوڑنی اور وحشت
حشمت سے یکسو ہونے کے ساتھ سیر مع الجبلت سے مراد وہ
سیر ہے جو بندے میں صفت اخلاص سے پیدا ہو
کوئی تکلف یا بناوٹ قول و عمل میں نہ ہو

ذلك انما یکون بارسال السجیة ای الطبع الذی
جمعها سجایا وھی الطبایع او بالتحاشی ای
والتجنب عن وحشة الحشمة ویعنی بالحشمة
الحیاء وذلك لما یلزم المستحی من الوحشة انتھی
وانبساط بر دو قسم است انبساط مع الخلق وانبساط
مع الحق انبساط مع الخلق بر سه حال است اول
آنکه معزول ندارد خلق را از روی ظن بر نفس خود بما
ایصا من الحظوظ بالاعتزال عنھم وبالخلوة
دونھم بل تؤثرھم علی نفسك بالاجتماع بھم
وترك حظك من الاعتزال عنھم دوم آنکه انبساط
کنی خلق را از فضل خود بامواسات بر او شان آنچه
زاید از ضرورت تست بعد از ان احسان بقدر امکان
است سوم آنکه تحمل کند آنرا که از خلق صادر شود از سوء
معاشرت و نگرداند خود را میان خلق موقر از اندازه
بیشتر وانبساط مع الحق اینست که دوست ندارد ترا
خوف از حق از رجاء تو بحق بل کما انك تخاف
الی نقمته فکذا ترجو فضله وعمیم نعمته وانطواء
الانبساط مع الانبساط معناه انطواء انبساطك بعینه
فی بساط الحق بحیث لا یری لنفسه بسطا ولا قبضا
لکون الحق تعالی ھو الباسط القابض من غیر واسطة
بحیث یستھلك وصف العبد فی وصف الرب عز سلطانه انتھی

اور یہ ترک عادات طبعی سے ہوتا ہے سجیہ کی جمع
سجایا ہے یعنی خصائل وعادات اور بذریعۂ وحشت
حشمت سے بچنے کی حشمت سے حیا مراد ہے اس لیے کہ حیا
کرنے والے کے لیے وحشت لازمی ہے انتہی اور انبساط دو
قسم پر ہے انبساط بخلق اور انبساط بحق انبساط بہ خلق کی
تین حالتین ہین اول خلق کو اپنے نفس پر گمان رکھنے
کی وجہ سے معزول نہ رکھے کیونکہ اوسے اون سے علیحدہ
ہونے اور خلوت اختیار کرنے مین حظ ہوتا ہے بلکہ بذریعہ
اون کی ہمنشینی کے اون سے یکسو ہونے کے حظ کو ترک
کرے دوسرے مخلوقات کو اپنے فضل مین حصہ دے
اور جو چیزین اپنی ضروریات سے زائد ہون اون کو تقسیم کر دے
پھر بقدر امکان احسان کرے تیسرے خلق کی خراب
معاشرت کو برداشت کرے اور اپنے کو خلق مین اندازہ
سے زیادہ موقر نہ کرے اور انبساط بحق یہ ہے کہ امید اور خوف
حق کے ساتھ برابر ہو خوف زائد نہو یعنی جس طرح گناہون کے
عذاب کا خوف رکھے اوسی طرح اوسکے عموم نعمت سے امید
رکھے اور انطواء الانبساط مع الانبساط کے معنی یہ ہین کہ بندہ
کا انبساط بساط حق مین ملا ہوا ہو اس حیثیت سے کہ
اپنے مین نہ قبض دیکھے نہ بسط بوجہ حق کی بلا واسطہ قابض
اور باسط ہونے کے اسی طرح وہ اپنی صفات حق عز سلطانہ
کی صفات مین فانی کرے انتہی۔

قوله كما ان اسماء مرتبة الالوهية لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق كذلك لا يجوز اطلاق مراتب اسماء الكون والخلق على مرتبة الالوهية

اقول یعنی وجود در جمیع مراتب موجودات ذہنی و خارجی محمول می شود اورا مراتب متفاوت است بعضها فوق بعض و در ہر مرتبہ اورا اسامی و صفات و نسب و اعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب نیست چون مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت و خلقیت پس اطلاق اسامی مراتب الوہیت مثلاً چون اللہ و رحمن و غیرہا بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندقہ باشد و ہمچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مراتب الٰہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد

مین کہتا ہون یعنی وجود کل مراتب موجودات ذہنی و خارجی پر محمول ہوتا ہی لیکن اوسکے مراتب مختلف ہین بعض بعض سی زائد اور ہر مرتبہ مین اوسکے اسماء و صفات و نسب و اعتبارات مخصوصہ ہین جو کل مراتب مین نہین جیسے مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت و خلقیت پس اسماء مرتبۂ الوہیت کا اطلاق اللہ اور رحمن وغیرہ کی طرح مراتب کونیہ پر عین کفر اور محض زندقہ ہے اسی طرح مراتب کونیہ کے اسماء مخصوصہ کا اطلاق مراتب الٰہیہ پر باعث ضلالت اور رسوائی ہے—

قوله وان لذلك الوجود كمالين احدهما كمال ذاتي وثانيهما كمال اسمائي اما الكمال الذاتي فهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية

اقول حضرت وجود الحق را کہ ذات بحت است دو کمال است یکی کمال ذاتی و دیگرے کمال اسمائی اما کمال ذاتی و آن عبارت است از ظہور او تعالے بر نفس خود بہ نفس خود برائی نفس خود بلا اعتبار غیر و غیریت حاصل آنکہ اورا ذات خود بذات حاصل است بے اعتبار امرے زائد کہ آن ظہور ذات مر نفس خود را در نفس خود از بہر نفس خویش است و کمال عبارت است از حصول ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی پس در کمال ذاتی

مین کہتا ہون کہ حضرت وجود حق یعنی ذات بحت کی دو کمال ہین ایک کمال ذاتی اور دوسرا کمال اسمائی کمال ذاتی سے مراد ہے حق کا ظہور اپنی ذات سے اپنی ذات پر اپنی ذات کے لیے بلا اعتبار غیر اور غیریت کے خلاصہ یہ ہی کہ حق کو اپنی ذات بغیر کسی امر زائد کے اعتبار کی بالذات حاصل ہی کہ وہ ظہور ذات مخصوص اپنی ذات کا اپنی ہی ذات مین اپنی ذات کیلیے ہی اور کمال سے مراد اوس چیز کا حاصل ہونا ہی جو اوسی کے لیے لائق ہی اور پورے طور پر اوسکی لیاقت کہتا ہی پس کمال ذاتی مین

دو سیر و دو دور اند یکے سیر اجمالی و دورے کہ در وی علم
ذات بذات اجمالاً بود و آنرا دائرة الوجود خوانند
قوس عروجی و اعلاے وے احدیت است و قوس
نزولی و ادناے وے واحدیت و قاب این دائرہ را
برزخ کبری و حقیقت محمدیہ گویند دوم سیر و دور تفصیلی کہ
در وی علم ذات بذات و بہ کمالات ذات مفصلاً بود
و آن را دائرۂ الوہیت نامند قوس عروجی و اعلاے
وی اسماء الٰہی و وجوبی است کہ آن را ظاہر وجود خوانند
و قوس نزولی و ادناے وے اسماء کیانی و امکانی کہ
آن را ظاہر علم گویند و قاب این دائرہ را برزخ صغرے
و حقیقت انسانیہ خوانند و این کمال ذاتی را عالم علم
و فیض اقدس نیز نامند و ذات بدین علم و مشاہدہ
از وجود عالم و عالمیان مستغنی است چہ علم و شہود حق
مر ایشان را بجمیع احکامہم و مقتضیاتہم عند اندراجہم
فی الوحدة حاصل است اما این شہود شہودیست
غیبی علمی چون شہود مفصل در مجمل و کثیر در واحد
چون نخلہ مع الاغصان و توابعہا در نواة واحدہ اما کمال
اسمائی مرتبۂ وجود عالم در خارج بود و موجد مطلق جم
نوالہ بر صور علمیہ درین کمال اسمائی بہ تجلی ایجادی
متجلی و بنور انبساطی وجود ذاتی منبسط گردید و موجودات
خارجیہ را بظہور آورد اما مظاہر خارجیہ مجردہ را عالم غیب

دو سیر اور دو دور ہین ایک سیر و دور اجمالی ہے جسمین ذات
کا علم ذات کی ساتھ اجمالی ہوتا ہی اسکو دائرة الوجود کہتی
ہین جو دو قوس پر مشتمل ہے ایک قوس عروجی جسکا اعلیٰ مرتبہ
احدیت ہی اور دوسرا قوس نزولی جسکا ادنیٰ مرتبہ احدیت ہے
اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ کبریٰ و حقیقت محمدیہ کہتی
ہین دوسری سیر اور دور تفصیلی ہے جسمین ذات کا علم ذات اور
کمالات ذات کی ساتھ مفصل ہوتا ہی اسکو دائرۂ الوہیت کہتی
ہین اور یہ بھی دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلیٰ مرتبہ
اسماء الٰہی وجوبی ہین جنکو ظاہر وجود کہتی ہین اور دوسری قوس
نزولی جنکا ادنیٰ مرتبہ اسماء کونی و امکانی ہین جنکو ظاہر علم کہتی
ہین اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ صغریٰ اور حقیقت انسانیہ
کہتی ہین اور اس کمال ذاتی کو عالم علم اور فیض اقدس بھی کہتی ہین اور
ذات بوجہ اس علم و مشاہدہ کی وجود عالم و اہل عالم سی مستغنی ہے
کیونکہ حق کو علم و شہود ان سب کا مع کل انکی احکامات اور مقتضیات
کی انکی وحدت مین داخل ہونیکے وقت حاصل ہی لیکن یہ شہود شہود
غیبی علمی ہی جیسے مفصل کا شہود مجمل مین یا کثیر کا واحد مین یا
درخت کا مع اپنی شاخون وغیرہ کے ایک گٹھلی مین اور کمال
اسمائی مرتبہ وجود عالم فی الخارج ہی حق عم نوالہ صور علمیہ پر اس
کمال اسمائی مین تجلی ایجادی کے ساتھ متجلی ہوا اور نور انبساطی
وجود ذاتی کے ساتھ ساری ہو کر موجودات خارجیہ
کو وجود اور ظہور مین لایا مظاہر خارجیہ مجردہ کو عالم غیب

اضافی و عالم ملکوت و عالم امر خوانند و مظاہر خارجیہ
مادیہ را عالم شہادت مطلقہ و عالم ملک و عالم خلق
نامند و این مظاہر مجردہ و مادیہ را عالم خارج و
فیض مقدس نیز گویند و عند المحققین مراتب سفر
الٰہی نامتناہی اند اما حصر اکوان از روی کلیت
در بست و ہشت مرتبہ کردہ اند کما قیل ؎
عقل کل نفس کل طبیعت کل ٭ بعد ازان جوہر
ہبائی دان ٭ جسم کل شکل و عرش و کرسی پس آ
نہ فلک شد بامر حق گردان ٭ فلک اطلس است
اول او ٭ آخرینش قمر ببین تو عیان ٭ پس
ازان کرۂ اثیر و ہوا ٭ بعد ازان آب و خاک را میدان ٭
شد تمام نگین جماد و نبات ٭ ظاہر آمد ازان پس
حیوان ٭ گشت باز بحسب حکم ازل ٭ ملک و
جن و عاقبت انسان ٭ مرتبہ جامع جملہ شد ظاہر ٭
اوست مقصود کل کون و مکان ٭ قوس عروجی
و اعلای این دائرۃ الاکوان عالم علوی و ملکوت
بود و قوس نزولی و ادنای وے عالم سفلی و قاب
این دائرہ را برزخ جامع و عالم مثال مطلق نامند
و ظہور حق درین مظاہر خارجی کمال جلا است
و شہود وے مر ویرا درین مجالی اکوانی کمال
استجلا اما این شہود شہود یست عیانی و وجودی چون

اضافی و عالم ملکوت و عالم امر کہتے ہیں اور مظاہر خارجیہ
مادیہ کو عالم شہادت مطلقہ و عالم خلق و عالم ملک کہتے
ہین اور انھین مظاہر مجردہ و مادیہ کو عالم خارج اور فیض
مقدس بھی کہتے ہین اور محققین کے نزدیک سفر الٰہی
کے بے انتہا مراتب ہین لیکن حصر اکوان بحیثیت کلیت
اونھون نے اٹھائیس مرتبون مین کیا ہے چنانچہ کہا ہے
کہ ؎ اول عقل کل پھر نفس کل پھر طبیعت کل پھر جوہر
ہبا پھر جسم کل پھر شکل پھر عرش پھر کرسی پھر نو آسمان جو
بامر حق متحرک ہین جن کا اول فلک اطلس اور آخر فلک القمر
پھر کرۂ اثیر و کرۂ ہوا اور کرۂ آب و کرۂ خاک ہے اس مین سب
جمادات اور نباتات آگئے بعد اوسکے مرتبۂ حیوان ظاہر
ہوا پھر بحکم ازلی فرشتہ اور جن ظاہر ہوے بعد اوس کے
انسان پھر مرتبۂ جامع یعنی انسان کامل ہے جس مین
کل چیزین ظاہر ہوئین اور جو مقصود آفرینش عالم ہے
قوس عروجی اور اس دائرۃ الاکوان کا اعلیٰ مرتبہ
عالم علوی و عالم ملکوت ہے اور قوس نزولی اور اوسکا ادنیٰ
مرتبہ عالم سفلی ہے اور اس دائرے کا درمیانی حصہ
برزخ جامع اور عالم مثال مطلق ہے اور حق کا ظہور
مظاہر خارجی مین کمال جلا ہے اور اوس کا شہود
مخصوص اپنے لیے ان مجالی اکوانی مین کمال
استجلا ہے اور یہ شہود شہود عیانی وجودی ہے جیسے

شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر، نواة در نخلہ و توابع آن و آخر کل اکوان و مقصود از آفرینش جہان و جامع جمیع مراتب قدم و حدثان و مخلوق بر صورت رحمان انسان کامل است چنانچہ آخر شجر و مقصود از نصب شجر و جامع جمیع مراتب ثمر اول شجر و مخلوق بر صورت ثمر اول ثمر آخر نخستہ است و مقصود اقصائے این نزول محمد رسول اللہ بود الانسان سری عبارت از وست و اما سفر العبد بر عکس سفر الحق از اسفل بہ اعلی و از کثرت بوحدت بود ہمچو شہود شخص واحد در عکس مرایای متکثرۂ مختلفہ و شہود تخم واحد در شجر و شہود آب در امواج و حباب و شہود موم در پیادہا و فرزین و مقصد اقصائے این عروج لا الہ الا اللہ بود و انا سر الانسان اشارت باوست

مجمل کا شہود مفصل مین اور واحد کا کثیر مین اور گٹھلی کا درخت مین اور کل اکوان کا آخر اور عالم کی پیدایش کا مقصود اور کل مراتب حدوث و قدم کا جامع اور صورت حق پر مخلوق انسان کامل ہے جیسے درخت لگانے کا مقصود اور نتیجہ بحیثیت مجموعی اس درخت کا پہلا پھل ہے اور پہلے پھل کی شکل پر آخری نخستہ پھل بھی ہوتا ہے اسی طرح اس نزول کی انتہا سے مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہین الانسان سری اسی سے مراد ہے لیکن بندے کا سفر حق کے سفر کے برعکس اسفل سے اعلی کی طرف اور کثرت سے وحدت کی طرف ہوتا ہے جیسے ایک شخص کا شہود بہت سے مختلف آئینون مین یا بیج کا شہود درخت مین یا پانی کا شہود موج اور حباب مین اور موم کا شہود پیادون اور فرزین مین اور انتہائے مقصد اس عروج کا لا الہ الا اللہ ہی اور انا سر الانسان بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ و غناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتی و معنی الغناء المطلق مشاهدته تعالی فی نفسه جمیع الشئون و الاعتبارات الالهیة و الکونیة مع احکامها و لوازمها و مقتضیاتها علی وجہ کلی جملی لاندراج الکل فی بطون الذات و وحدتها کاندراج جمیع الاعداد فی الواحد العددی

اقول و غنائے مطلق لازم کمال ذاتی ست و معنی غنائے مطلق آن ست کہ شیون و احوال و اعتبارات ذات باحکامہا و لوازمہا بر وجہ کلی جملی کہ در جملہ مراتب الٰہی و کیانی می نماید مر ذات را در بطون

مین کہتا ہون کہ غنائے مطلق کمال ذاتی کے لیے لازم ہی اور اوسکے یہ معنی ہین کہ ذات کی شیون اور احوال اور اعتبارات مع اونکے احکام اور لوازم کے بطریقہ کلی جملی جو کل مراتب الٰہی و کیانی مین نظر آتے ہین وہ سب کے سب باطن ذات مین

آن و اندراج کل در وحدت آن چون اندراج
جمیع اعداد و مراتب آنہا در واحد و واحد در احد
مشاہد و ثابت باشند بہ جمیع صورہا و احکامہا
کما ظہرت و تظہر مفصلۃ فی المراتب الی الابد پس
ذات اقدس بدین مشاہدہ مستغنی باشد از عالم و
عالمیان و از ظہور ایشان بر وجہ تفصیل در مراتب
ابدالآبدین چہ علم حق و شہود او مر ایشان را بجمیع
احکامہم و مقتضیاتہم عند اندراجہم فی الواحدیۃ
حاصل است چنانکہ می فرمایند اما اندراج در جمیع
اعداد در واحد عددی بدین تفصیل است کہ واحد
در مراتب اعداد ظہوری دارد و در ہر یک خاصیتی
و فائدہ می دہد کہ در ان دیگر نیست و حقیقت ہر
یک مغایر حقیقت دیگر یست و ہمہ تفصیل مرتبہ
واحد می کنند کہ واحد است کہ درین مراتب بتکرار
ظہور کردہ زیرا کہ اثنین دو واحد است و ثلثہ سہ
و ہمچنین جمیع اعداد کہ در ان ہیئت وحدانی مجتمع
گشتہ اند و از ان اثنان و ثلثہ و غیرہا من الاعداد
حاصل شدہ پس مادہ اعداد متکرر میگردد و صورت
اعداد ہم و ہمہ اعداد بواحد موجود اند و واحد
بر واحدیت خود ازلاً و ابداً باقی ست پیدا کردن
واحد بتکرار خویش اعداد را مثالی ست مر پیدا کردن

بطریق اندراج کل در وحدت و اندراج جمیع اعداد و
مراتب در واحد و واحد در احد مشہود اور ثابت ہون
مع تمام احکام اور صورتون کے جیسا کہ ظاہر ہوئے ہین اور
ابد تک مراتب مین تفصیل کی ساتھ ظاہر ہونگے پس ذات
اقدس اس مشاہدہ سے عالم اور عالم والون اور مراتب
ابدالآباد مین اون کے ظہور تفصیلی سے مستغنی ہوگی اس
لیے کہ جو احکام و مقتضیات مرتبہ واحدیت مین ان پر
وارد ہونے والے ہین حق کو اپنی ذات مین ان کا علم و شہود
حاصل ہے جیسا کہ فرماتے ہین لیکن کل اعداد کا اندراج
واحد عددی مین اس تفصیل سے ہے کہ واحد مراتب اعداد
مین سے ہر ایک مین نئے طریقے سے ظاہر ہی اور ہر ایک
مین ایک خاصیت اور فائدہ دیتا ہے جو دوسرے
مین نہین اور ہر ایک کی حقیقت دوسری کی حقیقت سے
مختلف ہی حالانکہ سب مرتبہ واحد ہی کی تفصیل ہین اور
واحد ہی ان مراتب مین مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہی اس لیے کہ دو
کا عدد واحد ایک پر ایک زائد کرنے سی ہوا اور تین دو پر ایک زائد
کرنے سی اسیطرح کل اعداد ہین جو اوس ہیئت وحدانی مین مجتمع
ہوئی ہین اور اونسی دو اور تین وغیرہ اعداد حاصل ہوئی ہین پس اعداد
کا مادہ مکرر ہو جاتا ہی اور اعداد کی صورت بھی اور تمام اعداد
واحد مین موجود ہین اور واحد اپنی واحدیت پر ازلاً و
ابداً باقی ہے اور واحد کا اپنی تکرار سے اعداد کو پیدا کرنا

حق خلق را بظهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد
مراتب واحد را مثالی است مر اظهار اعیان احکام
اسماء و صفات را و ارتباط میان واحد و عدد که
موجب این مفصل مرتبه ایست مثالی ست مر ارتباط
میان حق و خلق را که حق موجد خلق است و مفصل
مرتبهٔ تنزلات و ظهورات حق و آنکه میگوئی که واحد
نصف اثنین و ثلث ثلثه و غیرها مثالیست نسب
لازمه را که صفات حق همان اند پس نور حقیقی یکی
بیش نیست و آن نور خداست نا محدود و نامتناهی
و عالم تجلی نور اوست و تعینات حق و تمیزات وجود
مطلق خالی ازان نیند که در مرتبهٔ علم باشند
یا در مرتبهٔ عین اگر در مرتبهٔ علم اند حقایق و ماهیات
اشیاء اند و اگر در مرتبهٔ عین اند وجودات اشیاء
باشند پس حقایق اشیاء عبارت باشند از تعینات
وجود حق در مرتبهٔ علم هرگاه وجود تجلی کند بر وجود
متلبس بشانے از شیون تجلی علمی عینی حقیقی باشد
از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشانے
دیگر حقیقتے دیگر باشد از حقایق پس موجودات
متکثره متعدده که مسمی بعالم است نه باشد مگر
تعینات نور و تنوعات ظهور حق که ظاهر اند بحسب
مدارک و مشاعر از احکام و آثار آن حقایق است

یہ حق کے خلق کو صور کونیہ مین اپنی ظہور سی پیدا کرنیکی مثال
ہے اور تفصیل عدد کی مراتب واحد کے لیے اعیان احکام
اسماء و صفات کے ظاہر کرنے کی مثال ہے اور ربط مابین
واحد اور اعداد کے جو اس مرتبہ کی تفصیل کا موجد ہے ربط
خلق با حق کی مثال ہے کہ حق موجد خلق ہے اور مرتبہ
تنزلات اور ظہورات کی تفصیل کرنیوالا بھی حق ہی ہے اور
یہ جو کہتے ہو کہ ایک دو کا نصف اور تین کا تیسرا حصہ ہے یہ
نسب لازمہ کی مثال ہے جو درحقیقت حق کے صفات ہین
پس نور حقیقی ایک سے زائد نہین اور وہ نور حق ہے جسکی
نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا اور عالم اوسی نور کی تجلی ہے اور
تعینات حق اور تمیزات وجود مطلق یا تو مرتبۂ علم مین ہونگی
یا مرتبۂ عین مین اگر مرتبۂ علم مین ہین تو حقایق اور
ماہیات اشیاء ہون گے اور اگر مرتبۂ عین مین ہین تو وجودات
اشیاء ہون گے پس حقائق اشیاء مرتبۂ علم مین تعینات
وجود حق سے مراد ہونگے جس وقت وجود اپنے اوپر تجلی کریگا
تو حقایق موجودات مین سے کسی شیون تجلی علمی عینی
حقیقی کی شان مین ظاہر ہوگا اور جب متجلی ہوگا تو
کسی دوسری شان یا حقیقت سے ظاہر ہوگا۔
پس موجودات متکثرہ متعددہ جن کا نام عالم ہے بجز تعینات
نور اور اقسام ظہور حق کے اور کچھ نہین جو نظاہر حسب
ادراک و شعور اون حقائق کے احکام اور آثار کے

متعدد و متکثر می نماید و حقیقت وجود بر همان وحدت حقیقی خود است که منبع وحدت و کثرت و بساطت و ترکیب و ظهور و بطون است و نور وجود حق تعالی بمثابہ نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابتہ بمنزلہ زجاجات متنوعہ و متلونہ و تنوعات ظہور حق در حقایق و اعیان چون الوان مختلفہ چنانکہ نمایندگی الوان نور بحسب الوان زجاج است کہ حجاب اوست و فی نفس الامر اورا لونے نیست تا اگر زجاج صاف است نور در وے سفید و صافی نماید و اگر کدر و ملون بود نور ہم در وے کدر و ملون نماید ہمچنین نور وجود حق را با ہر یک از حقایق و اعیان ظہوری ست اگر آن حقیقت و عین قریب است بہ بساطت و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس مجردہ نور وجود در آن مظہر در غایت صفا و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات نور وجود در آن کثیف نماید با آنکہ فی نفسہ کثیف است و نہ لطیف پس اوست منزہ از صورت و شکل و صفت و لون در حضرت احدیت و اوست کہ در مظاہر متکثرہ بصورت مختلف ظہور کردہ بحسب اسماء و صفات و بہ تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوہ داد۔

متعدد اور کثیر معلوم ہوتے ہین اور درحقیقت وجود اپنی اوسی وحدت حقیقی پر ہے جو منبع وحدت و کثرت و بساطت و ترکیب و ظہور و بطون ہے اور نور وجود حق بمنزلہ نور محسوس کے ہے اور حقائق اور اعیان ثابتہ بمنزلہ مختلف رنگین شیشون کے اور ظہور حق کے اقسام حقائق و اعیان مین مختلف رنگون کی طرح ہین جیسے مختلف رنگ کی روشنی شیشون کی اختلاف سے ہوتی ہے جو اوس کا حجاب ہے اور درحقیقت اوس کا کوئی رنگ نہین اگر شیشہ صاف ہے تو اوس سے سفید اور صاف روشنی معلوم ہوگی اور اگر میلا یا رنگین ہے تو روشنی بھی میلی و رنگین معلوم ہوگی اسی طرح نور وجود حق کا بھی ہر ایک حقیقت اور عین مین ایک ظہور ہے اگر وہ حقیقت اور عین نورانیت و صفائی و بساطت سے قریب ہے جیسے ذوات عقول اور نفوس مجردہ تو نور وجود اوس مظہر مین نہایت صفائی اور روشنی اور بساطت سے معلوم ہوگا اور اگر دور ہے جیسے جسمانیات کی ذاتین تو نور وجود اوس مین کثیف معلوم ہوگا اور پھر وہ بذاتہ نہ لطیف ہے نہ کثیف وہ صورت اور شکل اور صفت اور رنگ سے منزہ ہے وہی حضرت احدیت ہے جو مظاہر کثیرہ مین بصور مختلفہ موافق اسماء و صفات ظاہر ہوا ہے اور اوسی نے بہ تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی اپنے کو اپنے آپ پر ظاہر کیا ہے۔

قوله انما سمیت غناء مطلقًا لانه تعالی بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم علی وجه التفصیل لا حاجة له فی حصول المشاهدة الی العالم وما فیه لان مشاهدة جمیع الموجودات حاصل له تعالی عن اندراج الکل فی بطونه ووحدته وهذه المشاهدة تکون شهودًا عینًا علمیًا کشهود المفصل فی المجمل والکثیر فی الواحد والنخل مع الاغصان وتوابعها فی النواة

اقول جز این نیست که نام کرده شد این غنا غناء مطلق را چرا که او تعالی باین مشاهدهٔ ذاتی خود مستغنی است از ظهور عالم بر وجه تفصیل که او را حاجتی نیست در حصول مشاهده بعالم وما فی العالم زیرا که مشاهدهٔ جمیع موجودات حاصل است او تعالی را از اندراج کل در بطون ووحدت او تعالی و این مشاهده شهود عینی علمی است همچو مشاهدهٔ مجمل در مفصل وکثرت در واحد ودرخت خرما مع شاخها وغیرها در تخم ومسئلهٔ اندراج الکل فی الکل بدین گونه است که انتقال ذهنی خود حاکم است بدان که هرچه در عالم است دران اندماجے وانفتاحے واقع است ودر نباتات وحیوانات بدیهی است مثلا درخت سدره که در تخمش تمام درخت مندرج است وعقل بضرورت حکم می کند که ازین تخم چنین درخت واغصان واوراق وازهار واثمار ظاهر خواهد شد نه غیر چون این تخم را بکارند همچنانکه عقل حکم کرده آن درخت منفتح ومفصل می شود وباز

مین کہتا ہون کہ درحقیقت یہ غناء غناء مطلق سے موسوم کی گئی کیونکہ حق تعالی بوجہ اپنے اس مشاہدۂ ذاتی کے عالم کے مفصل ظاہر ہونے سے مستغنی ہے یعنی حصول مشاہدہ مین عالم واہل عالم کی کوئی حاجت نہین کیونکہ اوس کو تمام موجودات کا مشاہدہ بوجہ کل کے اوس کے بطون اور وحدت مین داخل ہونے کے حاصل ہی ہے اور یہ مشاہدہ شہود عینی علمی ہے جیسے مشاہدۂ مجمل در مفصل یا کثرت در وحدت یا درخت خرما مع شاخ وغیرہ در تخم اور مسئلہ اندراج الکل فی الکل اس طرح ہے کہ انتقال ذہنی خود اس امر کا حاکم ہے کہ جو کچھ عالم مین ہے اوس مین اندماج اور انفتاح واقع ہے اور نباتات اور حیوانات مین بدیہی ہے مثلاً بیر کا درخت جس کے تخم مین تمام درخت داخل ہے اور عقل بداہتہً حکم کرتی ہے کہ اس تخم سے ایسا درخت مع شاخ وپتے وپھل وپھول ظاہر ہوگا نہ اس کے خلاف جب تخم کو بوتے ہین تو موافق عقل وہ درخت نکلتا اور پھیلتا ہے اور پھیر

آن تفصیل در ثمرش مندمج می گردد و هلم جرّاً عجیب تر آن که در حالت انفتاح و تفصیل حقیقت اجمالیہ سدره در جمیع افراد اغصان و اوراق محفوظ است دلیلش این که هرگاه یک ورق سدره بر درخت سدرۀ دیگر پیوند کنند و آن سدره را از شگفتن اغصان و اوراقش منقطع سازند از همان ورق نقطۂ در نشو و نما می آید و می بالد تا آنکه درخت همان ورق مفصل می شود و ثمر خود دهد و شجر درخت معزول بار نیارد و اگر احیاناً شاخے از درخت معزول سر کشد و بیالد ثمر خود بیارد و ثمر درخت ورق پیوند نیارد و ذلك تقدیر العزیز العلیم ازین جا انتقال باید کرد که ذات بحت در مرتبۂ عقل کل منفتح و مفصل است و عقل کل در مرتبۂ نفس کلیہ مندمج و مجمل اگرچہ ہر شئے مجموعۂ کل است لیکن قابلیت ظهور بعض دارد و بعضے نه و حقیقت جامعۂ قلبیہ انسان کامل ممتاز است بآنکه بسبب اعتدال قابلیت ظهور همه بالفعل دارد لهذا از علم بتفاصیل خود علم تمام اشیاء حاصل می کند و فی الحقیقت علم بخود حاصل می کند چه هرچه درک می کند نمونۂ آن شئ در فطرت وی حاصل است کذا فی اصل الاصول و مفتاح المعارف و این

وہ تفصیل اوس کے پھل مین پوشیدہ ہو جاتی ہے جس کا مشاہدہ شاہد ہے اور سب سے زیادہ عجیب یہ کہ بحالت تفصیل اوس بیر کے درخت کی حقیقت اجمالی تمام افراد یعنی شاخون اور پتّون مین محفوظ رہتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ایک پتہ بیر کے درخت کا دوسرے بیر کے درخت مین ملا دین اور دوسرے کا نشو و نما موقوف کر دین تو وہی پہلا درخت پھلے پھولے گا یہان تک کہ وہی پتہ ایک بڑا درخت ہو کر پھل دیگا اور درخت معزول نہ پھلیگا اگر اتفاقاً کوئی شاخ اوس درخت معزول کی سرسبز ہو جاتی تو پھر وہی پھلیگا اور یہ قلم نہ پھلیگا اور یہ خدائے غالب اور عالم کی قدرت ہے یہان سے سمجھنا چاہیے کہ ذات بحت مرتبۂ عقل مین کل مفصل ہے اور عقل کل مرتبۂ نفس کلیہ مین مندمج اور مجمل اگرچہ ہر شئی کل کا مجموعہ ہے لیکن ظہور کی قابلیت بعض رکھتی ہین اور بعض نہین اور حقیقت جامعہ قلبیہ انسان کامل اس لیے ممتاز ہے کہ وہ بسبب اعتدال سب کے ظہور کی بالفعل قابلیت رکھتا ہے اسی واسطے اپنے علم کی تفصیل سے تمام اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور درحقیقت اپنی ذات کا علم حاصل کرتا ہے کیونکہ جو کچھ ادراک کرتا ہے اوسکا نمونہ اسکو فطرةً حاصل ہے اسی طرح اصل الاصول اور مفتاح المعارف مین ہے اور

اجمال اخیر انسانی دررنگ آن ست که اول تخم درخت است چون آن تخم بمراتب تفصیلی خود درامد اغصان واوراق وہمہ تفاصیل بر روی کار آورد تا آنکہ بہ اثمار رسید وبعد ثمریت بہ تخمیت خود عود نمود وبصورت اولیہ خود کہ تخم بود برآمد حالا درین تخم اول وآخر فرقے نیست مگر آنکہ آخر از اول برآمد بلکہ خود اول آخر برآمد وازین جا فرق قدم وحدوث ووجوب وامکان وغنا وافتقار حاصل بفرماید ہو الاول والآخر والظاہر والباطن وہو بکل شیء علیم وجامی در لوائح می فرماید کہ حقیقت ہستی بہ جمیع شیون واضافات ونسب واعتبارات کہ حقائق ہمہ موجودات اند درحقیقت ہر موجود ساری ست ولذا قیل کل شیء فی کل شیء انتہی وصاحب گلشن راز می گوید ؎ اگر یک قطرہ را دل بر شگافی + برون آید ازو صد بحر صافی +

اجمال اخیر انسانی اس طرح ہے کہ اولاً درخت کا تخم ہے جب وہ تخم اپنے مراتب تفصیلی مین آیا تو شاخین اور پتے وغیرہ سب ظاہر ہوئے یہان تک کہ وہ پھلون تک پہونچا اور پھل ہونے کے بعد پھر اپنی تخمیت کی طرف پلٹ آیا اور اپنی پہلی صورت تخمیہ کے ساتھ پھر ظاہر ہوا اب اس تخم اول و آخر مین کوئی فرق بجز اسکے نہین کہ آخر اول سے ظاہر ہوا بلکہ خود اول آخر مین ظاہر ہوا اس جگہ سے فرق حدوث و قدم وجوب وامکان وغنا وافتقار حاصل ہو سکتا ہے وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کا عالم ہے۔ مولانا جامی لوائح مین فرماتے ہین کہ حقیقت ہستی یعنی وجود مع کل شیون واعتبارات و نسب و اضافات جو تمام موجودات کے حقایق ہین درحقیقت ہر موجود مین ساری طاری ہے اسی لیے کہتے ہین کہ ہر چیز کے اندر ہر چیز ہے انتہیٰ اور صاحب گلشن راز فرماتے ہین ؎ اگر ایک ایک قطرہ مین تفتیش کیجائے + تو اوسمین سے سیکڑون دریا نکل سکتے ہین۔

قولہ واما الکمال الاسمائی فھو عبارۃ عن ظھورہ تعالیٰ علی نفسہ وشھودہ ذاتہ فی التعینات الخارجیۃ اعنی العالم وما فیہ وھذا الشھود یکون شھوداً عیانیاً عینیاً وجودیاً کشھود المجمل فی المفصل والواحد فی الکثیر والنواۃ فی النخلۃ وتوابعھا

اقول ولیکن کمال اسمائی عبارت است از ظہور او تعالیٰ بر نفس خود وشہود ذات خود در تعینات خارجیہ

مین کہتا ہون اور لیکن کمال اسمائی سے مراد ظہور حق اپنی ذات پر اور اپنی ذات کا شہود تعینات خارجیہ

یعنی عالم و آنچه درو ست و این شهود عیانی عینی
وجودی بود همچو شهود مجمل در مفصل و واحد در کثیر
و تخم در خرما و توابع آن حاصل آنکه کمال اسمائی
عبارت است از کمالے کہ آنحضرت را نظر به اسماء
و صفات حاصل شود و حکما نیز بهر دو کمال اشارت
کرده آنجا که گفته اند واجب تعالی تام است و
فوق التمام و این کمال اسمائی مستوعب است مر
جمیع شیون و کمالات را خواه حسن آن شیون عقلاً
و عرفاً و شرعاً معلوم شود یا نه و این استیعاب نزد
صوفیه به کشف و وجدان ثابت است و بر قواعد
حکما نیز مبرهن حیث قالوا واجب الوجود
لذاته واجب من جمیع جهاته زیرا که بالضرورت
معلوم است که شی یا متقرر به خود است یا متقرر
بغیر اول واجب است و ثانی ممکن پس بازار
هر ممکن اقتضائے و کمالے واجب را ثابت باشد
که به آن اقتضا بود آن ممکن تقرر و تحقق یافته است
و چون واجب بالفعل باید پس مستوعب جمیع
اقتضاءات و کمالات باشد پس این کمال اسمائی که
مستوعب جمیع شیون است مقتضایش آن است
که ذات بهر شان متلبس شده ظاهر شود تا کمال
جلاء و استجلاء حاصل آید قال الجامی سے آمدن

یعنی عالم و مافیہا میں ہے اور یہی شہود عیانی عینی
وجودی ہے جیسے مجمل کا شہود مفصل میں اور واحد کا
کثیر میں اور تخم کا خرمہ وغیرہ میں خلاصہ یہ کہ کمال
اسمائی وہ کمال ہے جو ذات کو اسماء و صفات کی ساتھ
حاصل ہو حکما نے بھی انھیں دونوں کمالوں کی طرف
اشارہ کیا ہے جہاں کہ کہا ہے کہ واجب تعالی تام ہے
اور تمام سے اوپر اور یہ کمال اسمائی تمام شیون اور کمالات
کو شامل ہے خواہ اون شیون کی خوبیان عقل اور عرف
اور شرع سے معلوم ہوں یا نہ ہوں اور یہ شمول صوفیہ
کے نزدیک کشف اور وجدان سے ثابت ہے اور
اور حکما کے قواعد پر بھی واضح و ظاہر ہے چنانچہ حکما
کہتے ہیں کہ واجب الوجود لذاتہ اپنی تمام جہتوں
سے واجب ہے اس لیے کہ بداہۃً معلوم ہے کہ شے
یا اپنی ذات سے ثابت ہے یا اپنے غیر سے اول واجب
ہے اور دوسرا ممکن تو ہر ممکن کے مقابلے میں واجب
کا ایک اقتضاء اور ایک کمال ثابت ہوگا کہ جس سے
وہ ممکن ثابت ہوا ہے اور جب وہ واجب بالفعل
ہوگا تو تمام اقتضاءات اور کمالات کو بھی شامل ہوگا
پس اس کمال اسمائی کا جو تمام شیون کو شامل ہے
مقتضا یہ ہے کہ ذات ہر شان سے متلبس ہو کر ظاہر ہو تا کہ
کمال جلا اور استجلا حاصل ہو جامی کا قول ہے کہ صور تو میں آکر

درصور کمال جلاست ÷ و دیدن آن کمال استجلاست ؎
جلا یعنی ظهور حق بحسب الاعتبارات و جلا کمال
ذاتی ست چون مفصل در مجمل در علم و آن غیب
مجرد است از غیریت و استجلا ای شهود او تعالی لنفسه
بنفسه الاعتبارات و این مجمل است در مفصل
فی العین والعیان متلبسًا بالغیریة ھکذا
فهمت پس هرگاه ذات بحت تجلی کرد و ظهور نمود
به مقتضیات و شیون ذاتیه خود پس اول تجلی و
ظهور عینی وے وجود منبسط است بر طبق تعین
اول علمی وی که شان کلی جملی بود و این وجود
منبسط صادر اول است بطریق ابداع قال الشیخ
الاکبر فی الباب السادس من الفتوحات
فلما اراد وجود العالم وبدءه علی حد ما
علمه لعلمه انفعل عن تلك الارادة المقدسة
لقرب تجلی من تجلیات التنزیه الی الحقیقة
الکلیة انفصل عنها حقیقته تسمی الهباء بمنزلة
طرح البناء الجص لیفتح ما شاء من الاشکال
والصور انتهی و بعد ازان تجلی و ظهور عینی وی است
به تفصیل شیونات ذاتیه خود در این وجود منبسط بر
طبق تعین ثانی علمی که واحدیت بود پس بر طبق
حقایق درین وجود منبسط هویات خاصه که مبدء

ظاہر ہونا جلا ہے اور اوس کا دیکھنا استجلا جلا سے مراد
ظہور حق باعتبارات ہے اور جلا کمال ذاتی سے ہے جیسے
مفصل مجمل میں مرتبۂ علم میں اور وہ غیب مجرد ہے
غیریت سے اور استجلا سے مراد حق کا اپنی ذات کو
ان اعتبارات کے ساتھ دیکھنا ہے اور یہ مجمل ہے مفصل
مین مرتبۂ عین اور اعیان مین بتلبس غیریت۔ یہی
مین نے سمجھا ہے پس جس وقت ذات بحت نے تجلی
کی اور اپنے مقتضیات اور شیون ذاتیہ مین ظہور کیا
تو اول تجلی اور ظہور ذاتی اوس کا وجود منبسط ہی موافق
اوس کے تعین اول علمی کے جو شان کلی اجمالی تھی
اور یہ وجود منبسط بطریق ابداع صادر اوّل ہے شیخ اکبر
نے فتوحات کے چھٹے باب مین لکھا ہے کہ حق نے جب
عالم کے وجود کا ارادہ کیا اور اوس کو اپنے علم کے موافق
ظاہر کیا تو بوجہ اپنے علم کے اس ارادۂ مقدسہ سے متاثر
ہو کر تجلیات تنزیہی کے قرب سے حقیقت کلیہ مین نزول
کر کے ایک علیحدہ مرتبہ مین ظاہر ہوا جس کا نام ہبا رکھا گیا
جو بمنزلہ استرکاری کیے ہوے مکان کے ہے تاکہ اس مرتبہ
مین جن شکلون کو اور صورتون کو چاہے ظاہر کرے انتہی
پھر اوسکے بعد تجلی اور ظہور ذاتی ہی اپنی شیونات ذاتیہ کی تفصیل
سی اس وجود منبسط مین موافق تعین ثانی علمی کے جو
واحدیت ہے پس بحسب حقائق اس وجود منبسط مین ہویات خاصہ

ترتب احکام و آثار مختصه خود را باشند ظاهر شدند
پس واجب آمد که بر طبق الوہیت ہویتے خاصه
ظاہر شود پس تجلی ذات بحت در حاق وسط این
وجود منبسط و آن تجلی اعظم است که حکایت می کند
وجوب و قدم و غناء ذاتی را زیرا که اینها ہم شیون اند
از شیونات ذاتیه پس واجب است بمقتضائے
کمال اسمائی که این شیون ہاہم در ہویت خاصه
از جمله ہویاتے که در وجود منبسط باشند ظاہر شوند
سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم از صفات
اول الاوائل اند که ذات بحت است پس تجلی اعظم
چگونه بآنها متصف شود و حکایت آنها کند جواب
تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتیست خاص که تعبیر
ازان دشوار و به آن نسبت حکایت آنها می کند
و برای تفہیم و تقریب ذہن گاہے گویند که این تجلی
نمونه ایست ذات بحت را در حاق وجود منبسط و
گاہے گویند که چنانکه در انسان چیزیست که مشار الیه
لفظ انا است ہمچنین در انسان کبیر این تجلی مشار الیه
انا است و به توسط این تجلی انا بذات بحت راجع
می شود و گاہے گویند که این نسبت تجلی بذات
بحت مثل نسبت ہویت است با حقیقت خودش
و این ابلغ تعبیرات است سوال این تعبیر بر قواعد

اپنے احکام اور آثار مخصوصہ کے ترتب کا مبدء ہیں ظاہر
ہوئے پس ضروری ہوا کہ موافق مرتبۂ الوہیت کی ایک
ہویت خاصہ اس وجود منبسط میں بسبب تجلی ذات
بحت کے ظاہر ہو اور یہی تجلی اعظم ہے جو وجوب و
قدم و غناء ذاتی کو بیان کرتی ہے اس لیے کہ وہ بھی
شیونات ذاتیہ کے شیون ہیں اور بمقتضائے کمال
اسمائی یہ ضروری ہے کہ یہ شیون بھی ہویت خاصہ میں
اون کل ہویات سے جو وجود منبسط میں ہیں ظاہر ہو جائیں
سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم اول الاوائل یعنی
ذات بحت کے صفات ہیں تجلی اعظم کیسے اون کے ساتھ
متصف ہوتی اور اوس کو واضح اور ثابت کرتی ہی جواب
تجلی اعظم کو ذات بحت سے ایک خاص نسبت ہی جس کی
تعبیر دشوار ہے اوسی نسبت سے وہ اوس کو واضح اور
ثابت کرتی ہی سمجھانے کے طور پر کبھی اس طرح کہتے ہیں کہ
یہ تجلی ذات بحت کے لیے نمونہ ہے وسط وجود منبسط میں
اور کبھی کہتے ہیں کہ جس طرح انسان میں ایک چیز ہے جس کی
طرف لفظ انا سے اشارہ کیا جاتا ہے اسی طرح انسان کبیر میں
یہ تجلی انا کی مشار الیہ ہے اس تجلی کی ذریعہ سے انا ذات بحت
کیطرف راجع ہوتی ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ اس تجلی کی نسبت ذات
بحت سے نسبت ہویت کیطرح ہے جو خود اوس کو حقیقت کے ساتھ ہے
اور یہ نہایت بڑی عمدہ تعبیر ہے سوال یہ تعبیر قواعد

صوفیہ است زیرا کہ ایشان بہ تجلی و تنزل قائل اند
پس باکے نیست کہ ہمان ذات بحت در یک مرتبہ
تجلی کند بہ صفات فعلیہ و ہویت وجوبیہ شود و در
یک مرتبہ تنزل کند بصفات منفعلہ و ہویات متعددہ
ممکنہ شود اما بر قواعد حکما راست نہ آید چہ کہ اوشان
قائل بہ تجلی و تنزل نیستند و مبرہن کردہ اند کہ ہرگاہ
ہویت زائدہ بر حقیقت باشد و آن حقیقت محتاج
باشد در وجود سوائے غیر پس آن حقیقت و ہویت
ہر دو واجب نباشد قال الفارابی فی الفصوص
فکل ما ہویتہ غیر ماہیتہ فہی بینہ من
غیرہ و ینتہی الی مبدء لا مھیۃ لہ مباینۃ
للھویۃ انتہی جواب تشبیہ در جہت اتحاد حقیقت
است با ہویت نہ در دیگر وجوہ و مراد آن نیست کہ
ذات بحت مہیۃ کلیہ مبہمہ است او تحصل می شود بہ تجلی
اعظم تا درین تحصیل احتیاج بغیر لازم آید و اعتراض حکیم
متوجہ شود بلکہ مراد آن است کہ ذات بحت بحسب
کمال ذاتی کہ دارد تمام است پس بمنزلہ حقیقت
است اما از جہت فرط فعلیت و کمال تحصیل مرتبہ
دیگر وی را ملحوظ می شود کہ فوق التمام است و آن کمال
اسمائی است پس بمنزلہ ہویت باشد قال الفارابی
فی الفصوص ثم وجودھا فوق التمام فتفصل

قواعد صوفیہ کے موافق ہی اس لیے کہ وہ تجلی اور تنزل کے
قائل ہین پس کوئی ہرج نہین کہ وہی ذات بحت
ایک مرتبہ مین بصفات فعلیہ متجلی ہو کر ہویت وجوبیہ
ہو جائے اور ایک مرتبہ مین بصفات منفعلہ تنزل کر کے
ہویات متعددہ ممکنہ ہو جاے لیکن حکما کی قواعد کے مطابق
درست نہین کیونکہ وہ تجلی اور تنزل کے قائل نہین ہین اونکی
نزدیک جب ہویت حقیقت پر زائد ہوگی اور وہ حقیقت
وجود مین غیر کی محتاج ہوگی تو وہ دونون حقیقت اور ہویت
واجب نہونگی فارابی نے شرح فصوص مین کہا ہی کہ ہر چیز کی
ہویت اوسکی ماہیت کی غیر ہوگی تو اوسکی ہویت غیر اوسکی
غیر ہوگی اور رسید ہین جہان ماہیت نہین ہی ہویت کی
مخالف ممنوع ہی انتہی جواب تشبیہ حقیقت و ہویت جہت
اتحاد مین ہی نہ دوسری وجہون مین اس سے مقصود یہ نہین
کہ ذات بحت ماہیت کلیہ مبہمہ ہی اور تجلی اعظم کر ساتھ حاصل
ہوتی ہی کیونکہ اس تحصیل مین غیر کی احتیاج لازم آویگی اور حکما
کا اعتراض موافق ہوگا بلکہ مقصود یہ ہی کہ ذات بحت اپنی کمال
حاصلہ ذاتی سے تمام ہی پس وہ بمنزلہ حقیقت ہی لیکن فرط
فعلیت و کمال کی وجہ سے دوسرے مرتبہ یعنی کمال اسمائی کا حاصل
کرنا اوسی ملحوظ ہوتا ہی جو فوق التمام ہی پس اس صورت مین وہ حقیقت
بمنزلہ ہویت ہوگی فارابی نے فصوص مین کہا ہے
پھر اوس کا وجود فوق التمام ہے پس منفصل ہوتا

ای یظهر علی التمام انتهی و قال صدر الدین الشیرازی فی شواهد الربوبیة ذاته من تمام الفعلیة یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات و منبع کل الخیرات فیکون بهذا المعنی تاما و فوق التمام انتهی کذا فی قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل۔

یعنی پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے انتہی اور صدرالدین شیرازی نے شواہد الربوبیت مین لکھا ہے کہ اوسکی ذات کے لیے بحیثیت تمامی فعلیت کے یہ ضروری ہی کہ تمام کمالات اوسکی طرف منسوب ہون اور وہ کل نیکیون کا منبع ہو تب اس معنی مین تام بلکہ فوق التمام ہوگی انتہی اسی طرح قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل مین ہے

قوله وهذا الکمال الاسمائی من حیث التحقق والظهور موقوف علی وجود العالم ومافیه لان معناه السابق لا یحصل الا بظهور العالم علی وجه التفصیل

اقول و این کمال اسمائی بنظر تحقق و ظهور خویش موقوف بر وجود عالم و مافیه العالم است چرا که معنی کمال اسمائی که سابق بیان شد بدون ظهور عالم بالتفصیل چگونه می تواند شد و این ظهور در فهم کاتب الحروف بدان ماند که تلفظ را متلفظ بر آله قوت ناطقه خود مخص باشد و ظاهر است که میان کمال حق و مایان فرقی از زمین تا آسمان است پس حضرت حق سبحانه بموجب ارشاد خود ان الله لغنی عن العالمین بحسب کمال ذاتی از وجود عالم و عالمیان مستغنی است واما تحقق و ظهور کمال اسمائی موقوف است بر وجود اعیان ممکنات که مرایاء مجالی صفات و اعتبارات اند اگر گویند که حینئذ استکمال حق بغیر لازم می آید گوئیم که مرآت نیز که مظهر

مین کہتا ہون اور یہ کمال اسمائی بلحاظ اپنے تحقق اور ظہور کے وجود عالم و مافیہا پر موقوف ہے کیونکہ کمال اسمائی کے جو معنی بیان ہو چکے وہ بغیر عالم کے ظہور تفصیلی کے حاصل نہین ہو سکتی اور یہ ظہور میری سمجھ کے مطابق یون ہی کہ جیسے تلفظ کا ظہور بولنے والے سے جو الفاظ کو اپنی زبان پر جاری کرتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ہمارے اور حق کے کمال مین آسمان و زمین کا فرق ہے پس حضرت حق بموجب اپنے ارشاد اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْن کے اپنے کمال ذاتی کے موافق وجود عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے اور کمال اسمائی کا تحقق اور ظہور اعیان ممکنات کے وجود پر موقوف ہے جو مجالی صفات و اعتبارات ہین اگر کوئی کہے کہ اس سے حق کا استکمال بالغیر لازم آتا ہے تو مین کہونگا کہ آئینہ جو مظہر

و مجلی است مطلقاً غیر نیست بلکہ او را دو جہت است
یکے تعین شخصی وے کہ لاحق بوے شدہ و بہ آن
جہت غیر است و دیگرے جہت وجودی کہ قیام ہمہ
موجودات بآن وجود است و این عین وجود حق است
پس استکمال بغیر لازم نیاید ہکذا قال بعض
شارح الفصوص و پوشیدہ نماند کہ مرآتیت و
مظہریت موجودات مر وجود حق را از حیثیت غیریت
است نہ از جہت عینیت چہ مظہریت مرایا و مظاہر
باعتبار تعین و تقیدات است و ایشان باعتبار
تعین و تقید غیر وجود مطلق اند اگرچہ در حقیقت وجود
متحد اند و محققان از غیریت این میخواہند و غیر حقیقی
خود عدم محض است پس جواب باصواب آنست کہ
گوئیم ذات فی نفسہا کامل است بے اعتبار وجود
اغیار کہ مظہر مقیدات است و کمال اسمائی بجہت
کمال مظاہر و اسما و شیون است نہ بجہت کمال ذات
محض پس استکمال ذات بغیر لازم نیاید و نیز
کاتب الحروف گوید کہ مطلق من حیث الظہور خواہان
مقید نیست از مقیدات لا علی التخصیص والتعین
حتی یبطل استغناءہ الذاتی پس چنانچہ مطلق را
استغنائے ذاتی من حیث الذات است ہمچنین او را
استغنائیست من حیث الظہور عن مظہر خاص

اور مجلی ہے مطلقاً غیر نہین ہی بلکہ اوس کی دو جہتین
ہین ایک اوس کا تعین شخصی جو اوس کو لاحق ہوا ہے لیے
اس جہت سے وہ غیر ہے اور دوسری جہت وجودی جس کے سبب
سے تمام موجودات کا قیام اوس وجود سے ہے اور یہ
عین وجود حق ہے لہذا غیر سے استکمال لازم نہین آویگا
اسی طرح بعض شارحین فصوص نے کہا ہے اور مخفی نہ رہے
کہ وجود حق کے لیے موجودات کی مرآتیت اور مظہریت
بحیثیت غیریت کے ہے نہ بحیثیت عینیت کیونکہ آئینون
اور مظاہر کی مظہریت تعینات و تقیدات کے اعتبار سے
ہے جس کی وجہ سے وہ وجود مطلق کے غیر ہین اگرچہ حقیقت
وجود مین متحد ہین اور محققین اسی کو غیریت کہتے ہین
اور غیر حقیقی خود عدم محض ہے پس جواب باصواب
یہی ہے کہ ذات فی نفسہ کامل ہے بغیر اعتبار وجود غیر کے
کے جو مظہر مقیدات ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال
مظاہر اور اسماء اور شیون کے ہے نہ بسبب کمال ذات
محض کے اس سے ذات کا بذریعہ غیر کے کامل ہونا لازم
نہین آتا نیز کاتب الحروف کہتا ہی کہ خود مطلق بوجہ اپنے
ظہور کے مقیدات سے کسی مقید کا خواہان ہی نہ بطور تخصیص
و تعین کے جس سے اوس کا استغناء ذاتی باطل ہو جاے پس
جس طرح مطلق کو بحیثیت ذات استغناے ذاتی حاصل
ہی اسی طرح من حیث الظہور بھی مظہر خاص سے استغنا حاصل ہے

وظهور مطلق مقتضی مقید با است من غیر تعین چرا که اگر
متعین بود اکان ذلک التعین قبلة توجه المطلق
فیبطل الاستغناء الذاتی المطلق فیحتاج الیه
ونیست چنین چه که استغنا وصف ذاتی ست استلزام
عارض پس مطلق مستلزم مقید با است بسبیل
بدلیت واما مقید پس قبلهٔ احتیاجش امری معین است
که همان مطلق است واین راجع به اصلی ست وآن
این که مطلق بسیط حقیقی است ومقید مرکب حقیقی و
ترکیب عنوان کثرت است ودر کثرت یافته می شود
مماثلة وتشابه وان کان بعض منها عالیا و
بعض متوسطا وبعض سافلا پس سبب تشابه و
تشاکل هر واحد از ان نائب آخر است وهر کثرت
محتاج بسوئے وحدت است پس قبلهٔ کثرت وحدتے
است لا ضد لها ولا ند فلا ینوب شیٔ منابها
پس ضرور است که وحدت قبلهٔ کثرت بود لا بالعکس
بوجود النیابة فی الکثرة الترکیبیة ولا نیابة
فی الواحد البسیط وظاهر آمد از ین سر دیگر
که ظهور مطلق محتاج الی مقید با اوست واین استغنائے
از مقید خاص فهو بیان تشبیه فی عین التنزیه
حافظ می فرماید ؎ سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق
چه شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود یعنی

اور ظہور مطلق کسی غیر معین مقید کا مقتضی ہے کیونکہ اگر
متعین ہو تو یہ تعین قبلۂ توجہ مطلق ہو جائیگا اور استغنائے
ذاتی مطلقاً باطل ہو جائیگا اور وہ اوسکا محتاج
ہو جائیگا اور ایسا نہیں ہے اس لیے کہ استغنا وصف
ذاتی ہے اور استلزام وصف عارضی پس مطلق مستلزم
کسی مقید کو بطریق بدلیت ہے اور مقید تو اوسکا قبلۂ
احتیاج ایک امر معین ہے جو مطلق ہے اور یہ ایک اصل
کی طرف راجع ہے جو یہ ہے کہ مطلق بسیط حقیقی یعنی غیر مرکب
ہے اور مقید مرکب حقیقی اور ترکیب عنوان کثرت ہے اور
کثرت ہی میں مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہے اگرچہ
بعض ان میں عالی ہوں اور بعض متوسط اور بعض سافل
پس ہر ایک کے مشابہ اور ہم شکل ہونے کا سبب وہی
نائب آخر ہے اور ہر کثرت وحدت کی محتاج ہے پس قبلۂ کثرت
وہ وحدت ہے جس کا نہ کوئی ضد ہے اور نہ مثل اور کوئی
چیز اوس کی قائم مقام نہیں پس ضروری ہوا کہ وحدت
قبلۂ کثرت ہو نہ برعکس کثرت ترکیبیہ میں وجود نیابت
کی وجہ سے اور واحد بسیط میں نیابت ہے نہیں اس سے
ایک دوسرا راز معلوم ہوا کہ ظہور مطلق جو کسی مقید کا محتاج ہے
وہ مقید خاص سے مستغنی ہے اور یہی تشبیہ در عین تنزیہ ہے حافظ
فرماتے ہیں ؎ کہ معشوق کا سایہ اگر عاشق پر پڑ گیا تو
کیا تعجب ہے کیونکہ میں اوسکا محتاج تھا اور وہ میرا مشتاق یعنی

مطلق منفک از مقید ما نیست ورنہ مقید منفک از مطلق و مع ذلک مطلق در غنائر ذاتی خود است و مقید در افتقار ذاتی خویش پس مقید محتاج بمطلق است در وجود و مطلق محتاج بمقید است در ظہور و احتیاج در وجود ضروریست کہ از طرف واحد بود تا تقدم الشئ علی نفسہ لازم نیاید و اشتیاق جایز است کہ از طرفین بود کہ آن از امور زائدہ بر وجود است پس مطلق حقیقی آنکہ او را قید سے

نہ مطلق مقید سے اور نہ مقید مطلق سے علیحدہ ہے اور باوجود اس کے مطلق اپنی غناء ذاتی مین ہے اور مقید اپنی احتیاج ذاتی مین تو مقید مطلق کا محتاج اپنے وجود مین ہے اور مطلق مقید کا محتاج ظہور مین ہے اور احتیاج وجود مین ضروری ہے کہ ایک طرف سے ہو تاکہ شئی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم نہ آوے اور اشتیاق دونون طرف سے ہوتا ہے کیونکہ وہ وجود کے لیے ایک زائد بات سی ہے پس مطلق حقیقی وہ ہے جو کسی وجہ سے

نہ بود بوجہ من الوجوہ فلا کلیۃ ولا جزئیۃ ولا نسبۃ ولا خصوصیۃ فیہ ولا فعلیۃ ولا قابلیۃ ولا عالمیۃ ولا معلومیۃ ولا اسم ولا رسم ولا تشبیہ ولا تنزیہ ولا یضاف الیہ جمال ولا جلال فالمتقابلات ساقطۃ عن بابہ حتی صفۃ الاطلاق کالتقید ایضا مطروحۃ عن جنابہ

مقید نہو نہ اوس مین کلیت ہو نہ جزئیت نہ نسبت نہ خصوصیت نہ فعلیت نہ قابلیت نہ عالمیت نہ معلومیت نہ اسم نہ رسم نہ تشبیہ نہ تنزیہ اور جمال و جلال کی بھی اوس کی طرف نسبت نہ کی جائے پس متقابلات اوس مرتبہ مین ساقط ہین یہان تک کہ تقید کی طرح صفت اطلاق بھی اوس مرتبے سے ساقط ہے۔

قولہ وانّ ذلک الوجود لیس بحالٍّ فی الموجودات ولا متحد بہا لانّ الحلول والاتحاد لابد لہما من وجودین حتی یحلّ احدہما فی الاخر او یتحد احدہما مع الاخر

اقول و بتحقیق وجود مطلق حلول نہ کردہ در موجودات و نہ متحد شدہ بموجودات زیرا کہ حلول و اتحاد را ضرور است از دو وجود تا احدے در دیگرے حال بود یا یکے با دیگرے متحد و نیز دلیل نفی اتحاد آن کہ

مین کہتا ہون کہ در حقیقت وجود مطلق نے نہ موجودات مین حلول کیا ہے اور نہ اون سے متحد ہوا ہے اسلیے کہ حلول اور اتحاد کیلیے دو وجود ہونے کی ضرورت ہے تاکہ ایک دوسرے مین حال یا ایک دوسرے سے متحد ہو اور نفی اتحاد کی یہ بھی دلیل ہے کہ

اتحاد درمیان دو چیز بر سه نحواست اول آنکه یک
شئی بعینه شئی آخر بود چنانچه یکے از دیگرے منفک
نه بود و شئی دیگر بوے منضم نه شود این محال مطلق
است در واجب باشد یا غیر آن وثانی آن که
شئے دیگر بوے منضم شود پس حاصل شود از انضمام
دو چیز حقیقت واحد بحیثیتے که مجموع متشخص واحد
گردد این در ممکن جایز است و در واجب ممتنع
وثالث آن که شئی اول شئی آخر گردد بطریق استحاله
در جوهر یا عرض و این نیز محال است در حق تعالی
و تقدس زیرا که اتحاد مقتضی دو وجود است و
آنجا نیست مگر وجود واحد و کذا حلول و صیرورت
نیز مقتضی دو وجود اند لامحاله حلول و صیرورت
ممتنع است پس معلوم شد که باتفاق فریقین
اتحاد درمیان واجب تعالی بمعانی مذکوره نیست
لهذا حضرت امیر المومنین امام المتقین سلطان الشهداء
امام حسین شهید دشت کربلا رضی الله تعالی عنه
فرمود ولو تسمع الاتحاد من اهل الله او تجده
فی مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت
من الاتحاد الذی قلنا فیه انه یحصل
من الموجودین اذ لیس مرادهم بالاتحاد
الا شهود الوجود الحق الواحد المطلق

دو چیزون مین اتحاد تین طرح پر ہوتا ہے - اول یہ کہ
ایک شئی بذاتہ دوسری شئی ہو جائے ایسا کہ ایک
دوسری سے علیحدہ نہو اور نہ کوئی چیز اوس مین مل سکے
یہ مطلقاً محال ہے واجب مین ہو یا کسی اور مین دوسرے
یہ کہ دوسری چیز اوس سے مل جائے اور ان دونون
کے ملنے سے ایک حقیقت حاصل ہو اس حیثیت سے کہ
مجموع متشخص واحد ہو جائے یہ ممکن مین جائز ہے اور واجب
مین ممنوع تیسری یہ کہ شئی اول بطریق استحالہ جوہر یا عرض
مین شئی آخر ہو جائے یہ بھی حق تعالی مین محال ہے
اس لیے کہ اتحاد دو وجود کو مقتضی ہے اور یہان دوسرا
وجود ہے نہین اسی طرح حلول اور صیرورت بھی دو وجود
کی مقتضی ہین لامحالہ یہ بھی ممنوع ہون گے پس معلوم
ہوا کہ باتفاق فریقین واجب تعالے مین اتحاد بمعانی
مذکورہ نہین ہے اسی واسطے حضرت امیر المومنین
امام المتقین سلطان الشہدا امام حسین شہید دشت کربلا
رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اہل اللہ سے
اتحاد کو سنو یا اون کے مصنفات مین پاؤ تو اوس سے
یہ اتحاد نہ سمجھو جس کو ہم نے بیان کیا کیونکہ
یہ دو موجودون مین ہوتا ہے - اون
لوگون کا مقصود اتحاد سے شہود وجود
حق یحق ہے جس سے سب موجود

الذی الکل به موجود بالحق فیتحد من
حیث کون کل شئ موجودا به ومعدوما
بنفسه لا من حیث ان له وجودا خاصا
اتحد به پس معلوم شد که این اتحاد و حلول نیست
میان حال و محل تعالی الله عن ذلک علوا
کبیرا بلکه ارتباط معنوی است و نسبتی است خاصه
و دانسته شد که این اتحاد اتحاد دیگر است و این
حال حال آخر چنانچه آفتاب و ماهتاب در آب
مرئی می شوند و حلول آنها در آب نیست بلکه آب
بحال خود است و آفتاب و ماهتاب بحال خود
لیکن درمیان آب و آفتاب و ماهتاب نسبتی است
که بسبب آن ظاهر می شود صورت آنها در آب

ہین پس اتحاد اس حیثیت سے ہوا کہ ہر شے اوس
کی موجودیت سے موجود اور اپنی ذات مین معدوم
ہے نہ اس طرح کہ اوس کا کوئی خاص وجود ہے
جس سے وہ متحد ہو پس معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور حلول
حال اور محل مین نہین ہے اللہ تعالی اس سے
بزرگ ہے بلکہ یہ ارتباط معنوی اور ایک خاص نسبت
ہے اور معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور ہی اتحاد ہے اور یہ
حال اور ہی حال ہے جیسے آفتاب اور ماہتاب پانی
مین دیکھے جاتے ہین مگر اون کا حلول پانی مین نہین
ہوتا پانی اپنی حال پر ہوتا ہے اور آفتاب و ماہتاب
اپنے حال پر لیکن پانی اور آفتاب اور ماہتاب مین ایک
نسبت ہوتی ہی جسکی سبب سے اونکی صورتین پانی مین ظاہر ہوتی ہین

قوله والوجود واحد لا تعدد له اصلا انما التعدد فی الصفات علی ما یشهد به ذوق العارفین و وجدانهم

اقول وجود مطلق واحد است که در و تعدد نیست
چنانکه خود بالا ارشاد شد که نه خاص است نه عام
تعدد اگر هست در صفات است چنانچه ذوق عارفان
و وجدان شان گواه است عدم تعدد آن ظاهر
و تعدد صفات خود موجود است و باید دانست که
وحدت را دو اعتبار اند اعتبار تکررش که موجب
کثرت است و اعتبار منع الانقسام پس وحدت باعتبار
منع الانقسام ضد کثرت است و باعتبار اول یعنی

مین کہتا ہون وجود مطلق ایک ہے اوس مین تعدد نہین
جیسا کہ خود اوپر ارشاد ہوا کہ وجود نہ خاص ہے نہ
عام تعدد اگر ہے تو صفات مین جس کا گواہ عارفین کا
وجدان و ذوق ہے وجود کا عدم تعدد تو ظاہر ہی ہے
اور صفات کا تعدد خود موجود ہے جاننا چاہیے کہ وحدت
کے دو اعتبار ہین ایک اعتبار اوس وحدت کے مکرر ہونے کا جو
کثرت کا سبب ہی اور دوسرا اعتبار اوسکی نہ منقسم ہو سکنے کا تو
وحدت دوسرے اعتبار سے کثرت کی خلاف ہی اور اول کی اعتبار سے

نکردجز کثرت بل فاعل آن و متصف میشود وجود
با وحدت و کثرت چنانکه متصف میشود عدم بدان
هر دو مگر نه وجود متصف بعدم است و نه عدم متصف
بوجود و کثرت گاہے در ذوات می بود و گہے در لوازم
اولی مختص بعالم است چراکہ در ذات حق سبحانہ کثرتی
نیست بوجہ من الوجوہ و ثانی مشترک میان عالم و
حق چراکہ او تعالی را شیون و اسماء و صفات و
افعال و آثار غیر متناہیہ اند و ہمچنین عالم رانیز صفات
وافعال اند و مشہور است کہ ما من کثرۃ الا
و قد احاطتہا الوحدۃ پس ماہیات امکانیہ
کلہا نہ باشند الا صور علمیہ ثابتہ در حضرت امکان
حاصلہ از تجلی وجود مطلق حق تعالی لذاتہ بذاتہ
فی حضرۃ علمہ الذاتی الذی ہو عین ذاتہ
پس نہ باشند ماہیات امور متکثرہ متغایرۃ الوجود
در حقیقت تا لازم آید بودن او تعالی محل کثرت
و مؤید این قول است آنکہ قیصری در تحقیق وحدت
و کثرت گوید ان الماہیات لیست الا صورا
علمیۃ ثابتۃ فی حضرۃ الامکان حاصلۃ
من تجلی الوجود المطلق ہو الحق تعالی
لذاتہ بذاتہ فی حضرۃ علمہ الذی ہو
عین ذاتہ فلیست امورا متکثرۃ متغایرۃ

کثرت کا جز بلکہ اوس کا فاعل ہے اور عدم کی طرح
وجود بھی وحدت اور کثرت دونوں سے متصف
ہوتا ہے مگر نہ وجود عدم سے متصف ہوتا ہے اور نہ عدم
وجود سے اور کثرت کبھی ذاتوں میں ہوتی ہے اور
کبھی لوازم میں اول عالم سے مخصوص ہے اس لیے کہ
ذات حق میں کسی طرح کثرت نہیں اور دوسرا عالم اور
حق دونوں میں مشترک ہے اس لیے کہ جس طرح حق
کے شیون و اسماء و صفات و افعال و آثار غیر متناہیہ
ہیں اسی طرح عالم کے بھی صفات اور افعال ہیں اور مشہور
ہے کہ کوئی کثرت ایسی نہیں جس کا احاطہ وحدت نے
نہ کیا ہو پس تمام ماہیات امکانیہ وہ صور علمیہ ہیں جو
حضرت امکان میں ثابت اور تجلی وجود مطلق حق تعالی
سے جو اوس کے علم ذاتی عین ذات میں لذاتہ بذاتہ ہے
حاصل ہوئے ہیں پس ماہیات در حقیقت وہ امور
متکثرہ نہیں ہیں جو مغایر وجود ہیں جس سے حق تعالی
کا محل کثرت ہونا لازم آوے اور اسی قول کا مؤید
ہے جو قیصری نے تحقیق وحدت و کثرت میں کہا ہے
کہ ماہیات صور علمیہ ہیں جو حضرت امکان میں
ثابت اور تجلی وجود مطلق سے جو حق نے
بذاتہ لذاتہ اپنے علم عین ذات میں کی ہے
حاصل ہیں پس امور متکثرہ در حقیقت وجود کے مغایر

الوجود فی الحقیقة والا یلزم ان یکون هو
او علمه الذی هو عینه محلاً للامور المتکثرة

نہین اگر ایسا نہو تو یہ بات لازم ہوگی کہ وہ یا اوس کا
علم جو اوس کا عین ہے اون امور متکثرہ کا محل ہو جو

المغائرة له من کل الوجوه انتهی و این حیا مثالی
خوش گوش دار کہ عالم را ایک آئینہ فرض کن و در
وے حق را بین بہمہ اسماء و صفات تا از اہل مشاہدہ
باشی پس ازان برتر آئی و ملاحظہ کن کہ تو چون
عالم را می بینی و میدانی و ذات تو محیط است
بہمہ و ہمہ مرتسم اند درو ے پس ذات تو آئینہ است
آنہا را در اول مشاہدۂ حق در غیر می کردی اکنون
در خود می کنی پس برترآ و ملاحظہ کن کہ ممکنات
من حیث ہی موجود نیند پس ایشان را از میان
دور کن و ہمہ را صور تجلیات حق بین و قائم بوی پس
ہمہ کمال و جمال حق اند کہ در حق مشاہدہ می کنی
بعد ازان برتر آئی و خود را از میان بیرون انداز
و مدرک و مشاہد حق را بین فهو الشاهد و المشهود
و هو الفناء و تمام الفقر و اذا تم الفقر هو الله۔

من کل الوجوہ اوس کے مغایر ہین انتہی یہان اور
ایک عمدہ مثال سن رکھو کہ عالم کو آئینہ کی طرح فرض
کرو اور اوس مین حق کو مع تمام اسماء و صفات دیکھو
تا کہ ارباب مشاہدہ مین سے ہو جاؤ پھر اوس سے ترقی کر کے
ملاحظہ کرو کہ تم جب عالم کو دیکھتے اور جانتے ہو اور تمھاری ذات
سب کو محیط ہے اور سب چیزین اوسمین منعکس ہین تو تمھاری
ذات اونکے لیے آئینہ کی طرح ہوگی پہلے تم حق کا مشاہدہ غیر
مین کرتے تھے اب اپنے ولمین کرتے ہو پھر اس سے ترقی کر کے ملاحظہ
کرو کہ ممکنات بحیثیت ذات موجود ہی نہین اونکو درمیان سے
علحدہ کرو اور سب کو صور تجلیات حق دیکھو اور اوسی سے قائم جانو یہ سب
حق کا کمال و جمال ہے جو حق ہی مین تم مشاہدہ کرتے ہو پھر اس سے
بھی ترقی کر کے اور اپنی نفی کر کے دیکھنے والا اور ادراک کرنیوالا
بھی حق ہی کو دیکھو وہی شاہد ہے اور وہی مشہود اور یہی فنا اور
انتہائے فقر ہے اور جب فقر تمام ہوا تو وہی حق ہے۔

قوله و ان العبودية و التكاليف و الشدة و الراحة و الاتعاب و الالام كلها راجعة الى التعينات

اقول عبودیت و تکلیف و شدت و راحت و
تعب و الم ہر ہمہ راجع اند بہ تعینات چون تعین
نماند نیست بجز او یعنی حق کہ ماند فاین العابد و تحقیق
آنکہ وجود یکے است و غیر وے موجود نیست و

مین کہتا ہون کہ عبودیت اور تکلیف اور شدت اور
راحت اور تعب اور رنج سب تعینات کی طرف راجع ہین جب
تعین نہ رہیگا تو حق کے سوا اور کون رہیگا پھر عابد کہان اور
تحقیق یہ ہے کہ وجود ایک ہے جسکے سوا کوئی موجود نہین

محال است کہ باشد ازانکہ حقیقت وے تعالے
وجود است وغیر وے بالکلیہ جز عدم نہ باشد پس
غیر وے موجود نتواند بود ازانکہ حقیقت وجود را مثل
ومخالف وضد نیست وغیر درین سہ قسم منحصر است
پس غیر وے موجود نباشد واصل موجودات ہمون ست
وہمہ کاینات ازوی صادر اند واو بذات خود بہمہ
موجودات متعین ومتکیف شدہ است وبہ لباس
مخلوقات ظاہر آمدہ وذات او باہمہ صفات مقید
شدہ خلق نما گشتہ است بے انقلاب حقیقت وے
وصفات حقیقیہ وی واو بحال خود است بہ اطلاق
خود وصفات حقیقیہ وی ہم بحال وبہ کمال خود اند
وباطلاق خود وبہ آن اطلاق حقیقت واطلاق
صفات خود باین تقید جلوہ نمودہ است پس ظاہر
باین تقید وبلوازم این تقید است وبہ باطن بہمان
اطلاق وبہ لوازم این اطلاق است مرج البحرین
یلتقیان بینہما برزخ لا یبغیان بیان این معنی
است پس انچہ تقید است راجع بظاہر آمد وہمہ
اطلاق راجع بہ باطن پس او فی الحقیقت الٰہ است
عبد نما اما گاہے فی الحقیقت عبد نمی شود چنانچہ
حقیقت وی وصفات حقیقیہ وی منقلب نباشند
ازانکہ انقلاب حقیقت وی محال است واللہ کاک

اور نہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ حق تعالی کی حقیقت وجود
ہے اور اوسکا غیر بالکلیہ معدوم تو اوسکا غیر موجود ہی
نہین ہو سکتا اور چونکہ حقیقت وجود کے کوئی مثل اور
مخالف اور ضد نہین اور غیر ان تینون قسمون مین منحصر ہے
پس اوسکا غیر موجود ہی نہ ہوگا تمام موجودات کی اصل
وہی ہے اور تمام عالم اوسی سی صادر اور وہ بذات خود تمام
موجودات مین متعین اور متکیف اور مخلوقات کے لباس
مین ظاہر ہوا ہے اور اوس کی ذات تمام صفات سے
مقید ہوئی اور بلا تبدیلی حقیقت و صفات حقیقیہ خلق مین
ظاہر ہوئی وہ اور اوس کے صفات حقیقیہ اپنے حال اور
کمال پر اپنے اطلاق مین ہین اور وہ اپنے اطلاق
حقیقت اور اطلاق صفات سے اس تقید مین
جلوہ گر ہو کر اس تقید اور لوازم تقید مین ظاہر
ہوا ہے اور بہ باطن اوسی اطلاق و لوازم اطلاق
پر ہے آیت مرج البحرین یلتقیان بینہما برزخ
لا یبغیان مین اسی کا بیان ہے تقید ظاہر
کی طرف راجع ہے اور اطلاق باطن کی طرف
پس وہ درحقیقت الٰہ عبد نما ہے لیکن درحقیقت
کبھی عبد نہین ہوتا جس طرح اوس کی حقیقت
اور صفات حقیقیہ تبدیل نہین ہوتے کیونکہ
اوس کی حقیقت کی تبدیلی اور اوس کے

صفات حقیقیه وی ازان حقیقت نیز محال است پس
آله عبد نما باشد وچون عبد به توجه تمام با اصل خود
و به باطن خویش بازگردد و نظر ازین تقیدات بردارد
و بر باطن گذارد و این شعور بالکلیه فانی گردد تا ذات
و صفات وے که مقیدات اند منبسط گردند و به ذات
و صفات حق متحد باشند بنحو انبساط ذات و صفات
حق دران وقت این بنده کانه هو باشد و عبد
آله نما گردد این است کمال آن بنده اما گاہے
فی الحقیقت آله نه شود ازانکه چون تقید آن بنده
و صفات آن بنده بالکلیه انبساط پذیرد او بالکلیه
نماند کدام منبسط گردد و که متحد باشد با حق پس کمال
بنده این است که درروی حق جلوه گر باشد و آن
بنده انبساط و اتحاد با حق پذیرد چنانچه کانه هو گردد
و عبد آله نما شود این است تحقیق محققان و عقیده
گروه صوفیان و ذوق و وجدان عارفان اگر عارفی
از شعور خود بالکلیه گم گردد و خود را همون بیند و هو
هو گوید معذور است و آگاه نیست از حقیقت حال
خود و چون هشیار شود از حقیقت حال خود خبردار
گردد و خود گوید که کمال من این است که من عبد
آله نما باشم چنانچه حضرت سلطان العارفین بایزید
بسطامی قدس سره العزیز می فرمایند ان قلت

صفات حقیقیه کا اوس سی علیحده ہونا محال ہے پس آله
عبد نما ہوگا اور جب بنده پوری توجه سے اپنی اصل
اور باطن کی طرف متوجه ہوکر ان تقیدات پر نظر نہین
کرتا اور باطن پر چھوڑ دیتا ہے یہ تو شعور بالکل فانی
ہو جاتا ہے یہان تک که اوسکی ذات اور صفات جو مقیدات
ہین منبسط ہو جاتے ہین اور حق کی ذات و صفات مین اوسی
کی ذات و صفات کے انبساط کی طرح متحد ہو جاتے ہین
اوس وقت یه بنده گویا وہی ہوکر عبد آله نما ہو جاتا ہے اور یہی
اوس کا کمال ہے لیکن کبھی درحقیقت آله نہین ہوتا اس لیے
که جب اوس بنده کے تقید و صفات انبساط کلی قبول
کر لیتی ہین اور وه بالکل نہین رہتا تو کون منبسط ہو اور کون
حق سی متحد ہو پس بنده کا کمال یه که اوس مین حق جلوه گر
ہو اور وه بنده حق کے ساتھ انبساط اور اتحاد قبول کرکے
گویا وہی ہو کے عبد آله نما ہو جاتا ہے یہی محققین کی تحقیق اور
حضرات صوفیه کا عقیده اور عارفین کا ذوق و وجدان ہے
اگر کوئی عارف اپنے شعور سی بالکل گم ہو جائی اور اپنی کو
وہی دیکھے اور وہی کہے تو معذور ہے اور حقیقت حال سے
بے خبر جب ہوشیار ہو کر اپنی حقیقت حال
سے خبردار ہوگا تو خود کہے گا که یه میرا کمال ہے
که مین آله عبد نما ہون جیسا که حضرت سلطان العارفین
بایزید بسطامی قدس سره العزیز فرماتی ہین که اگر مین نے

یومًا سبحانی ما اعظم شانی فانا الیوم کافر
ومجوسی وانا اقطع زناری واقول اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدًا عبدہٗ و
رسوله چون سلطان العارفین از حقیقت حال
خود خبر دار شد گفت اکنون مسلمان شدم حقیقت
حال این است که آن حقیقت مطلق را باین تقید
در یابد بے اتحاد و تباین تا مسلمان حقیقی شود علماء
ظاهر بر بناء خود هیچ طوری از اطوار یگانگی بر عالم
روا ندارند بلکه کفر پندارند زیرا که نزد ایشان عالم
را با حق بهیچ وجه یگانگی نیست وصوفیه بر بناء خود
همه اطوار یگانگی بر عالم جایز دانند بل جزوے ورکنے
از ایمان شمارند ازان که نزد ایشان حق ثابت
است اما نه جدا گانه و بیگانه از عالم و نه متحد و یگانه
با او زیرا که نزد ایشان من حیث الوجود یگانگی است
ومن حیث المراتب بیگانگی و ثبوت ایمان به دو
رکن است یگانگی و بیگانگی و آن یگانگی و بیگانگی
بدوام است امر الحق والعبد وجمع الامرین
المذکورین را ایمان تمام و کمال میدانند لان
فیه ثبوت الحق والعبد بلا تباین و اتحاد
پس کسیکه بوجدان و ذوق بے تباین و اتحاد
هر دو مرتب را برابر دارد و حقیقت وجود را با جمیع

کسی ن سبحانی ما اعظم شانی کہا تو مین آج ہی کافر
اور مجوسی ہون اور مین زنار توڑ کر اشہد ان لا اله
الا الله واشہد ان محمدًا عبدہ ورسوله کہتا ہون جب
سلطان العارفین اپنے حال سے خبردار ہوے تو
فرمایا کہ اب مین مسلمان ہوا ہون حقیقت حال یہ ہے
کہ اوس حقیقت مطلق کو اس تقید کے ساتھ بغیر اختلاف
اور اتحاد کے پا دے تا کہ مسلمان حقیقی ہو جاوے علماے
ظاہر اپنے دلائل سے کسی قسم کی یگانگت عالم مین جایز ہی
نہین رکھتے بلکہ کفر سمجھتے ہین اس لیے کہ اون کے نزدیک
عالم کو حق کے ساتھ یگانگت کی کوئی وجہ نہین اور صوفیہ
اپنے دلائل سے تمام اقسام یگانگی کو عالم پر جایز رکھتے ہین
بلکہ اوس کو جزو ورکن ایمان سمجھتے ہین اس لیے کہ
اون کے نزدیک حق ثابت ہے مگر نہ عالم سے علیحدہ
اور نہ متحد اس لیے کہ اون کے نزدیک بحیثیت وجود
یگانگی ہے اور بحیثیت مراتب بیگانگی اور ایمان کا ثبوت
دو رکن سے ہے یگانگی اور بیگانگی اور وہ دوامی ہے
خالی نہین امر حق و عبد اور ان دونون کے جمع کو
کمال ایمان جانتے ہین اس لیے کہ اوس مین حق اور عبد
کا ثبوت بغیر اختلاف اور اتحاد کے ہے پس جو شخص
وجدان اور ذوق سے دونون مرتبون کو بغیر
اختلاف اور اتحاد کے برابر رکھے اور حقیقت وجود کو کل

هیات حقیقیه و جمیع قیود خلقیه دریابد او را کامل مکمل
می گویند و کسی که باستیلای وجود یا باستیلای
حق مرتبهٔ خلق را محو سازد او را مغلوب الحال گویند
و معذور دارند و مرفوع القلم شمارند ان الله لا یواخذ
العشاق بما صدر عنهم و کسی که رویت خلق
حق را ساتر آید او را محجوب گویند و کسی که بمجرد علم
وحدت یا توهم حظوظ آن مرتبه را بر دارد او را ملحد
و زندیق گویند و کسی که علم و معرفت وحدت را
چنانکه مذکور است بداند و بدان عقیدهٔ صحیحه دارد و
مراقب بدان بود او را عالم ربانی خوانند و امید است
که بطفیل این علم و عقیده و مراقبه بدرجهٔ کمال رسد
درین جهان یا دران جهان و کسی که مراقب نبود
و آن علم و عقیدهٔ صحیحه دارد او هم ازین نصیب خالی نبود
و ازین حظ عاری نباشد و هر که این علم و عقیده
صوفیه را یاد دارد و به تحقیق بداند از زلت صوفیان
خام و زندقیت زنادقه و الحاد ملاحده و اباحت
اباحتیه نجات یابد و بدرجهٔ صدیقان رسد والله اعلم بالصواب

هیات حقیقیه و قیود خلقیه کے ساتھ پا دی اوسکو کامل
و مکمل کہین گے اور جو شخص غلبۂ وجود یا غلبۂ حق مین
مرتبۂ خلق کو محو کرے اوس کو مغلوب الحال کہین گے اور
معذور و مرفوع القلم سمجھین گے بیشک اللہ عشاق سے ونکی
باتون پر مواخذہ نہین کرتا اور جس شخص کو رویت خلق
حق سے حجاب ہوتی ہی اوس کو محجوب کہتے ہین اور جو شخص
حظوظ علم وحدت کے توہم سے حفظ مراتب کو اوٹھا دے
اوسکو ملحد اور زندیق کہینگے اور جو شخص کہ علم اور معرفت اور
وحدت کو جانے اور اوس سے صحیح عقیدہ رکھے اور اوسکا محافظ
رہے اوسکو عالم ربانی کہینگے اور امید ہی کہ اس علم اور عقیدہ اور
مراقبہ کی طفیل مین وہ درجۂ کمال پر پہونچے اس عالم مین
یا اوس عالم مین اور جو شخص کہ مراقب نہو اور علم اور عقیدہ
صحیح رکھے وہ بھی بدنصیب نہین اور نہ اس حظ سے عاری
اور جو شخص کہ اس علم اور عقائد صوفیہ کو بہ تحقیق یاد رکھے
تو صوفیان جاہل کی لغزش اور زندیقون کی زندقیت
اور ملحدون کے الحاد اور اباحیہ کی اباحت سے نجات
پاکر صدیقین کے درجے پر پہونچے واللہ اعلم بالصواب

قوله وانّ ذلك الوجود باعتبار مرتبة الاطلاق منزه عن هذه الاشياء كلها

اقول و آن وجود باعتبار مرتبهٔ اطلاق منزه است
ازین اشیاء و ازین وجه پایهٔ رفعت ادراکش از
متناول حواس و مجال قیاس متعالی است

مین کہتا ہون کہ وہ وجود باعتبار مرتبۂ اطلاق
ان چیزون سے منزہ ہے اور اسی وجہ سے اوس کا
پایۂ رفعت ادراک مرتبۂ حواس و قیاس سے برتر ہے اور

ساحت عزت معرفتش از تردد افہام و تعرض اوہام
خالی نہایت عقول را در بدایت معرفت او جز تحیر
و تلاشی دلیلے نہ و بصیرت صاحب نظران را در
اشعۂ انوار عظمت او جز تعامی و تفاسی سبیلے نہ زیرا کہ
ازین حیثیت اطلاقیہ وے بہ حجاب عزت محتجب است
و بہ ردائے کبریا مختفی ہیچ نسبت نیست میان او و
میان ماسوای او پس شروع از طریق معرفت او
ازین وجہ اضاعت بضاعت وقت است چنانکہ
گذشت و طلب آنچہ ممکن نیست و ظفر بتحصیل او
محال است مگر بوجہ اجمال بداند کہ ورای آنچہ متعین
شدہ است امریست کہ ظہور ہر متعین بدوست و او
فی حد ذاتہ از تعین مبرا است حافظ میفرماید ؎
عنقا شکار کس نشود دام باز چین ÷ کانجا ہمیشہ باد
بدست است دام را ÷ عنقا اشارہ است بہ مرتبۂ
احدیت سوال اگر گوئی کہ تفکر در ذات محال است
پس نہی من وجہ چیست جواب نہی من وجہ
پندار ذات است و فکر در آن مولوی می فرماید ؎
آنکہ در ذاتش تفکر کردنیست ÷ در حقیقت آن
نظر در ذات نیست ÷ ہست آن پندار او زیرا کہ راہ
صد ہزاران پردہ آمد تا الہ ÷ پس ظفر بتحصیل او نیست
مگر بہ نوع اجمالی و تعینی و ظہور ہر تعین بدوست و او

ساحت عزت معرفت سمجھ کے تردد اور وہم کے تعرض
سے خالی عقول انتہائی کو اوسکی ابتدائے معرفت مین
سوائے تحیر اور تلاش کے کوئی دلیل نہین اور بصیرت
صاحبان نظر کو اوس کے انوار عظمت کی شعاعون مین
نابینا اور عاجز ہو جانے کے سوا کوئی راستہ نہین کیونکہ بحیثیت
اطلاق وہ حجاب عظمت مین محتجب اور ردائے کبریائی مین
پوشیدہ ہی اوسکے اور ماسوا کے درمیان مین کوئی نسبت نہین
پس اطلاقی حیثیت سی اسکے حصول معرفت کی ابتدا کرنا
تضیع اوقات اور ناممکن چیز کی طلب ہے اور حصول محال ہے مگر
بروجہ اجمال جانے کہ تعین کے علاوہ ایک امر ہے جس سے
ہر تعین کا ظہور ہے اور وہ بذاتہ تعین سے مبرا ہے حافظ کہتے
ہین کہ ؎ عنقا کا کسی سے شکار نہین ہو سکتا جال
سمیٹ لینا چاہیے کیونکہ وہان بجز ہوا کے جال کو کچھ
حاصل نہین عنقا سے مرتبۂ احدیت کی طرف اشارہ ہے
سوال اگر یہ کہین کہ تفکر ذات مین محال ہے پس
من وجہ مخالفت کیون ہے جواب مخالفت مین وجہ
ذات کے معلوم کرنے اور اوس مین فکر کرنے سے ہے
مولانا روم فرماتے ہین ؎ جو شخص اوسکی ذات مین تفکر کرتا ہے
تو درحقیقت اوسکی ذات کیطرف نظر نہین ہے وہ اوسکا پندار ہے
آگے کہ اس راہ مین ہزارون حجابات حق کے ہین لہذا بلا کشف و تعین
کے اوسکا حصول نہین ہو سکتا اور ظہور ہر تعین اوسکی ذات سے ہے اور وہ

فی حد ذاتہ از تعین معرا و از جمیع موجودات علمی
و عینی مبرا و ادراک او سبحانہ باعتبار تعینات نور و
تنوعات ظہور است در مراتب تنزلات و مجالی
مکونات و این ادراک بر دو گونہ است اول ادراک
بسیط و هو عبارة عن ادراک الوجود الحق
مع الذهول عن الادراک و ثانی مرکب و هو
عبارة عن ادراک الوجود الحق مع الشعور
بهذا الادراک و ان المدرک هو الحق و در ظہور
وجود حق بحسب ادراک بسیط خفائے نیست زیرا کہ ہر چہ
ادراک کنی اول ہستی او مدرک شود اگرچہ از ادراک
این ادراک خفائے باشد از غایت ظہور مخفی ماند
چنانکہ ادراک الوان و اشکال بواسطۂ ادراک
ضیائی است کہ آنہا محیط است با وجود این بینندہ
در ادراک آنہا از ادراک ضیا غافل بشود و تعینیت
ضیا معلوم گردد کہ ورائے آن امرے دیگر مدرک
بودہ است کہ ضیاست ہمچنین نور ہستی حق کہ محیط است
بہ ضیا و الوان و اشکال و بہ بینندہ و بجمیع موجودات
ذہنی و خارجی قیوم ہمہ است و ادراک شئے بے
ادراک او محال است اگرچہ از ادراک او ہمہ غافل
باشند و آن غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک است
اگر ضیاء این نور غائب شود ظاہر گردد کہ در وقت

اپنی ذات مین تعین سے معرا اور کل موجودات عینی
و علمی سے مبرا ہے اور اوس کی ذات کا ادراک باعتبار
اوس کے تعینات نور اور اقسام ظہور کے مراتب تنزلات
اور مجالی مخلوقات مین ہے اور یہ ادراک دو قسم پر ہے
اول ادراک بسیط اور وہ مراد ہے ادراک وجود حق سے
بغفلت ادراک دوسرا ادراک مرکب اور وہ مراد ہے ادراک
وجود حق سے مع شعور اس ادراک کے نیز اسکے کہ مدرک
حق ہے اور ظہور وجود حق مین ادراک بسیط کے موافق
کوئی خفا نہین اس لیے کہ جس چیز کو ادراک کروگے اولاً
اوس کی ہستی مدرک ہوگی اگرچہ اس ادراک کے ادراک
سے کوئی خفا ہو اور انتہائے ظہور سے مخفی رہے جیسا کہ
الوان اور اشکال کا ادراک روشنی کے ادراک سے
ہے جو اون کو محیط ہے پھر بھی دیکھنے والا اون کے ادراک
مین ضیا کے ادراک سے غافل ہو جاتا ہے اور ضیا کا
تعین ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ علاوہ اس کے کوئی دوسرا
امر مدرک ہوا ہے جو ضیا ہے اسی طرح نور ہستی حق ہے
جو ضیا اور الوان اور اشکال اور دیکھنے والے اور تمام موجودات
ذہنی اور خارجی کو محیط اور سب کا قیوم ہے کسی چیز کا
ادراک بغیر اوسکے ادراک کے محال ہے اگرچہ اوسکے ادراک
سے سب غافل ہون اور وہ غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک
کے ہے اگر اس نور کی ضیا غائب ہو جائے تو یہ ظاہر ہو کہ

ادراک موجودات امرے دیگر نیز مدرک بوده است
که آن نور وجود حق است واما ادراک مرکب محل
فکر وخفا وصواب وخطا است وحکم ایمان وکفر
باوست وتفاصیل معرفت میان ارباب معرفت
به تفاوت مراتب اوست واشاره به آن است قول
صدیق اکبر که العجز عن درك الادراك ادراك
اللهم وفقنا لهذا الادراك واشغلنا بك
عمن سواك فائدهٔ جلیله پوشیده نه ماند که چیزیکه
شناختن آن متعذر باشد از دو سبب باشد یکی آن که
آن چیز پوشیده باشد وروشن نبود دیگر آن که
بغایت روشن بود وچشم طاقت آن نیارد واز این
سبب بود که خفاش در روز نه بیند وبه شب بیند نه
از آنکه چیزهاے شب ظاهر است لیکن بروز سخت
ظاهر است وچشم او ضعیف پس دشواری معرفت
حق از روشنی اوست که بس ظاهر است ودلها طاقت
دریافت آن نیارند وروشنی وظهور حق بآن شناسی
که قیاس کنی اگر خطے نوشته بینی یا جامهٔ دوخته
هیچ چیز نزد تو روشن تر از قدرت وعلم وحیات و
ارادت کاتب ودرزی نباشد که این فعل وی
این صفات را از باطن او چنان روشن گرداند که
علم ضروری حاصل آید اگر خدای تعالی در همه عالم

ادراک موجودات کے وقت کوئی اور امر بھی مدرک ہوا ہے
کہ جو نور وجود حق ہے لیکن ادراک مرکب محل فکر وخفا
وصواب وخطا کا ہے اور کفر اور ایمان کا حکم اوسی پر ہے
اور معرفت کی تفصیل ارباب معرفت کے نزدیک اوسکے
فرق مراتب سے ہے اور حضرت صدیق اکبر کے قول سے
کہ ادراک کے ادراک سے عجز ادراک ہے اسی کی طرف
اشارہ ہے یا اللہ ہم کو اس ادراک کی توفیق دے اور
اپنے غیر سے ہٹا کر اپنی طرف مشغول کر لے فائدہ جلیلہ
واضح ہو کہ جس چیز کا پہچاننا دشوار ہوتا ہے وہ دو وجہ سے
ایک یہ کہ وہ چیز پوشیدہ ہو ظاہر نہو دوسری یہ کہ نہایت
ظاہر ہو آنکھ اوس کے دیکھنے کی تاب لا سکے اسی لیے
چمگادڑ دن میں نہیں دیکھ سکتا رات میں دیکھتا ہے
نہ اس لیے کہ رات میں چیزیں ظاہر ہوتی ہیں بلکہ اس
لیے کہ دن میں زائد ظاہر ہوتی ہیں اور اوس کی آنکھ
ضعیف ہوتی ہے تو معرفت حق کی دشواری اس لیے
ہے کہ وہ ظاہر ہے اور قلوب اوس کی دریافت کی طاقت
نہیں رکھتے اور روشنی وظہور حق کی مثال یوں سمجھ سکتے
ہو کہ اگر کوئی لکھا ہوا کاغذ یا سلا ہوا کپڑا دیکھو تو کوئی چیز تمہارے
نزدیک قدرت وعلم وحیات وارادہ کاتب ودرزی سے زیادہ واضح
نہو کیونکہ اوسکے اس فعل نے ان صفات کو اوسکی باطن میں ایسا ظاہر
کیا کہ جس سے علم ضروری حاصل ہوا اگر خداوند تعالی تمام عالم میں

یاک مرغ بیش نیافریدے یا یک نبات بیش نیافریدے
ہرکہ دران نگریستے اوراکمال علم وقدرت وجلال
وعظمت صانع آن ضروری شدے کہ دلالت این
از دلالت خط بر کاتب ظاہر تر است ولیکن ہرچہ
موجود است از آسمان وزمین وغیرہا بلکہ ہرچہ
آفریدہ است در وہم وخیال آید ہمہ یک صفت است
کہ گواہی میدہند بر جلال صانع واز بسیاری دلیل
ورروشنی پوشیدہ شدہ است چہ کہ اگر بعضے فعل بودے
ویعضے نہ آنگاہ ظاہر بودے چون ہمہ یک
صفت شد پوشیدہ شدہ ومثال این چنان است
کہ ہیچ چیز روشن تر از نور آفتاب نیست کہ ہمہ چیزہا
بآن ظاہر شوند ولیکن اگر آفتاب بشب غایب
نہ شدے یا بسبب سایہ محجوب نگشتے ہیچ کس
ندانستے کہ بر روی زمین مثلاً نوری ہست کہ جز
سفیدی وسیاہی ورنگہا ندیدندے وگفتندے
بیش ازین نیست پس این کہ بدانستند کہ نور چیزی
ہست بیرون از الوان کہ الوان بآن پیدا شوند
ازان بود کہ بشب الوان پوشیدہ شوند ودر سایہ
پوشیدہ تر ازان کہ در آفتاب پس از ضد وی آنرا
بشناختند ہمچنین اگر آفریدگار را غیبت وعدم
ممکن بودے آسمان وزمین ہمہ افتادے ونا چیز

صرف ایک چڑیا یا ایک درخت پیدا کرتا تو جو شخص اوس کو
دیکھتا اوس کو کمال علم وقدرت وجلال وعظمت صانع
ضرور ماننا پڑتی جس کی دلیل خط کا کاتب کی دلیل سے
زیادہ ظاہر ہے لیکن موجودات مین آسمان و زمین وغیرہ
بلکہ تمام مخلوقات وہمی وخیالی سب ایک صفت ہی جو صانع
کی بزرگی پر گواہ ہین مگر دلائل کی کثرت و وضاحت
سے پوشیدہ ہو گیا ہے کیونکہ اگر اوس کے بعض افعال
ہوتے اور بعض نہ ہوتے اوس وقت ظاہر ہوتا جب
سب ایک طرح کے ہوے پوشیدہ ہو گیا جس کی مثال
یہ ہے کہ کوئی چیز آفتاب کی روشنی سے زیادہ روشن
نہین کہ اوس سے سب چیزین ظاہر ہوتی ہین لیکن
اگر آفتاب رات مین غائب نہ ہوتا یا بدلی مین چھپ
نہ جاتا تو کسی کو معلوم نہ ہوتا کہ زمین پر کوئی روشنی
بھی ہے سیاہی اور سفیدی اور دوسرے رنگون
کے سوا روشنی کا ادراک بھی نہین ہوتا اور کہتے کہ
اس سے زیادہ کچھ نہین ہے پس یہ جو جانا کہ نور
رنگون سے علاوہ ایک چیز ہے جس سے رنگ پیدا
ہوتے ہین اس لیے جانا کہ رات مین رنگ پوشیدہ
ہو جاتے ہین اور سایہ مین دھوپ سے زیادہ پوشیدہ تو
یہ نور اپنی ضد سے پہچانا گیا اسی طرح اگر خدا کا غائب
اور معدوم ہونا ممکن ہوتا تو آسمان و زمین اولٹ جاتی اور

شدے آنگاہ او را بضرورت بشناختندے لیکن
چون ہمہ چیزہا یک صفت است در شہادت و این
شہادت بر دوام است پس روشن است و از
روشنی پوشیدہ شدہ است و دیگر آن کہ در کودکی
این در چشم قرار گرفتہ است در وقتی کہ عقل آن نبود
است کہ شہادت وے بداند چون خوی کرد و الفت
گرفت بعد از آن از شہادت آگاہی نیاید اگر حیوانے
غریب یا نباتے غریب بیند آنگاہ بی اختیار سبحان اللہ
از زبان وے بجہد کہ شہادت آن آگاہی با بلاغ
دہد پس ہر کرا چشم ضعیف نیست ہر چہ بیند از صنع
او بیند نہ آن چیز را چہ آسمان و زمین از آن روے
بیند کہ صنع اوست چنانکہ کسے خط بیند نہ از آن روے
کہ حبر و کاغذ است کہ این چنین کسے بیند کہ خط
نداند بلکہ از آن روے کہ خط منظوم است تا در وی
کاتب را می بیند چنانکہ در تصنیف مصنف را بیند
نہ خط را و چون چنین شد در ہر چہ نگرد خداے را
بیند کہ ہیچ چیز نیست کہ نہ صنع اوست اگر خواہی کہ در
چیزے نگری نہ از وے است و نہ وی ست نتوانی و ہمہ
بزبان فصیح کہ آن را زبان حال گویند گواہی می دہند
بکمال قدرت و جلال عظمت او و از این روشن تر
در عالم چیزے نیست لیکن عجز خلق از این معرفت از

کچھ نہ رہتا اوس وقت اوسے ضرور پہچانتے لیکن
جب سب چیزین ایک ہی طرح سے شاہد ہین اور یہ شہود
ہمیشہ سے ہے تو روشن ہے اور بوجہ روشنی پوشیدہ ہوگیا
ہے اور دوسرے یہ کہ آدمی لڑکپن مین یہ باتین آنکھ سے
دیکھتا ہے اوس وقت اوس کو عقل نہین ہوتی کہ اوس کے
ظہور کو جانے اور مانوس ہو جانے پر بھی اس سے نظارہ آگہی کا
نہین ہوتا اگر جب کوئی عجیب و غریب جانور یا درخت دیکھتا ہے
اوس وقت بے اختیار اوس کی زبان سے سبحان اللہ نکل جاتا
ہے جو دل کی آگاہی کی خبر دیتا ہے تو جس شخص کی آنکھ
ضعیف نہین وہ ہر چیز کو اوسکی صنعت کی حیثیت سے
دیکھیگا نہ اوس چیز کو کیونکہ وہ آسمان اور زمین کو اوس کی
صنعت کی حیثیت سے دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص خط کو حبر و
کاغذ ہونے کی حیثیت سے نہین دیکھتا کیونکہ اس طرح دیکھتا
ہے کہ جو خط کو نہین جانتا بلکہ اس طریقہ سے دیکھتا ہے کہ
خط منظوم ہے یہان تک کہ کاتب کے اوصاف کو دیکھتا ہے
جیسے تصنیف سے مصنف کو دیکھتا ہے نہ خط کو اور جب ایسا
ہوگیا تو جو کچھ دیکھیگا اوس مین خدا کو دیکھیگا کیونکہ کوئی
چیز ایسی نہین جو اوسکی بنائی ہوئی نہ ہو اگر تم کوئی چیز
ایسی دیکھنا چاہو جو نہ وہ ہو نہ اوس سے ہو تو یہ ناممکن ہے سب
بزبان فصیح اوسکی جلال عظمت و کمال قدرت پر گواہی دیتے ہین اور اس سے
زیادہ روشن عالم مین کوئی چیز نہین لیکن خلق کا عجز اس معرفت سے

از ضعف ایشان است انتہی کذا فی الکیمیار

بوجہ اون کے ضعف کی انتہی اسیطرح کیمیای سعادت مین ہے

قولہ وان ذلک الوجود محیط بجمیع الموجودات کاحاطۃ الملزوم باللوازم والموصوف بالصفۃ لا کاحاطۃ الظرف بالمظروف او الکل بالجزء تعالی عن ذلک علوا کبیرا

اقول وجود مطلق محیط و ساریست بجمیع موجودات
مثل احاطۂ ملزوم بہ لوازم و موصوف بہ صفت نہ مثل
احاطۂ ظرف بہ مظروفیت یا کل با جزو برتر است
وی ازین عالیست و بزرگ و ازین تلطخ ذات
لازم نمی آید بسبب غایت لطافت وے مثل
افتادن نور بصر بر شمس و عدم تلطخ آن ازوے چرا کہ
تلطخ در قران جسم مع الجسم می شود و موحد وجود ساذج
کہ بمعنی ذات است بغیر اقتران بماہیت بلکہ ماہیت
امکانیہ خود اگر منفصل شود از خودی قرین حضرت
وجوب بحت گردد فلیس لنا الاتحاد **سوال**
ہر چند تحول و تغیر نباشد اما صوفیہ باتحاد ظاہر با
مظہر در ظہور قائل اند ہمچنین باحاطہ و معیت ذاتی
پس تلطخ و تلوث لازم آید **جواب** گویم ہرگاہ ظاہر را
در ذات و صفات حقیقیہ تبدل و تغیر راہ نیابد
بسبب ظہور در مظاہر چنانکہ گفتم پس ہیچ محال
لازم نیاید آیا نمی بینی در آئینہ کہ صور قاذورات
در وی دیدہ می شوند و ہیچ تلطخ و تلوث لازم نمی آید تا آنکہ
توان گفت کہ آئینہ با صور در ظہور متحد است و در ذات

مین کہتا ہون کہ وجود مطلق کل موجودات مین محیط و ساری
ہے مثل احاطہ ملزوم کی لوازم سے اور موصوف کی صفت سے
نہ مثل احاطہ ظرف کے مظروف یا کل کی جزو کے لیے ذات حق
اس سے بزرگ ہے اور اس سے آمیزش ذات بسبب اوسکی انتہا کے
لطافت کی لازم نہین آتی جیسے آنکھ کی روشنی کا آفتاب پر
پڑنا اور اوس سے اوسکی عدم آمیزش کیونکہ آمیزش بحکم جسم
جسم کی ساتھ ہوتی ہے اور موحد وجود ساذج ہے یعنی ذات ہے
بغیر کسی ماہیت سے اقتران کی بلکہ ماہیت امکانیہ خود اگر خودی سے
علیحدہ ہو جاے تو حضرت وجوب بحت کی قریب ہو جاے پس ہمارے
لیے اتحاد نہین ہے **سوال** اگرچہ تبدل و تغیر نہین ہوتا لیکن
صوفیہ ظاہر کی اتحاد کی مظاہر کے ساتھ ظہور مین قائل ہین اور
اسی طرح احاطہ اور معیت ذاتی کی بھی قائل ہین پس اس سے
تو آمیزش لازم آتی ہے **جواب** مین کہونگا کہ جب ظاہر
ذات و صفات حقیقیہ مین بسبب مظاہر مین ظہور کی جو مین
بیان کر چکا ہون تغیر و تبدل پیدا نہین ہوتا تو کوئی محال
بھی لازم نہ آویگا دیکھو آئینہ مین صورت قاذورات دیکھی جاتی
ہین مگر اوس سے کوئی آمیزش اوس مین لازم نہین آتی یہانتک
کہ کہہ سکین کہ آئینہ صورتون کی ساتھ ظہور مین متحد ہے اور اوسکی ذات

وصفات حقیقیه وی هیچ تغیر و تبدل راه نیافته
زیرا که آئینه را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی
نمی افزاید و به زوال صورت مرئی نسبت نمایندگی
زائل نمی شود و شک نیست که از تغیر و تبدل نسبت
هیچ تغیرے و نقصے بوے لاحق نشود ایضاً تلطخ
و تلوث از خواص اجسام کثیفه است فما لیس بجسم
فلیس من شانه ان یتلطخ و یتلوث بلکه
بعضے اجسام لطیفه نیز متلطخ نمیشوند چنانکه نسمه و روح
حیوانی که ترکیب وے از لطائف عناصر است
و جسم لطیف است هر کس بوجدان میداند که سارست
در بدن مثل سریان آب در گل و هرگز باختلاط
بدنی به چیزیکه در امعا است ملوث نمی شود و الا
لازم آید که همه غیر طاهر باشند پس هرگاه که جسم لطیف
با وجود ملابست متلوث نمی شود فما ظنك بالعلی
شواهق المجردات و معنی سریان وجود او در مراتب
آن است که همان حضرت وجود است که در جمیع
مراتب هویدا است در مرتبه علویه و الوهیت متحقق
و موجود است و در مرتبه سفلیه امکانیه ظهور نور او
و پرتو کمالات او در رنگ ظهور شخص در آبگینهای متعدد
و این ظهور را بازبسته وهم و خیال است نمی بینی که
قوام ذرات به نور آفتاب است که درین مراتب هویدا است

وصفات حقیقیه مین کوئی تغیر و تبدل نہین پایا جاتا اس لیے
کہ صورت دکھلانے کی نسبت کے سوا آئینہ مین کچھ زیادتی
نہین ہوتی اور شخصی صورت زائل ہو جانے پر دکھلاؤ کی نسبت
زائل نہین ہوتی اور کوئی شک نہین کہ نسبت کے تغیر و
تبدل سے کوئی تغیر اور نقص اوسمین لاحق نہین ہوتا اور آمیزش
اور آلائش اجسام کثیفہ کی خواص سے ہے پس جو چیز جسم نہین
ہے اوس کی شان یہ نہین ہو سکتی کہ آلودہ اور ملی ہوئی ہو
بلکہ بعض اجسام لطیفہ مین بھی آمیزش نہین ہوتی جیسے روح
انسانی و روح حیوانی جو لطیف عنصرون سے مرکب ہے اور
جسم لطیف ہے ہر شخص اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ بدن
مین ایسی ساری ہے جیسے پانی مٹی مین اور ہرگز بوجہ اختلاط
بدن اون چیزون سے جو امعا یعنی آنتون مین ہین آلودہ
نہین ہوتی ورنہ لازم آوے کہ سب ناپاک ہون تو جب جسم
لطیف باوجود آمیزش آلودہ نہین ہوتا تو مجردات اعلیٰ
کا کیا کہنا اور مراتب مین اوس کے سریان وجود کے یہ
معنے ہین کہ وہی حضرت وجود ہے جو کل مراتب مین ظاہر
ہے وہ مرتبہ علویہ اور الوہیت مین متحقق اور موجود ہے اور
مرتبہ سفلیہ امکانیہ مین اوس کے نور کا ظہور اور کمالات کا
پرتو جیسے شخصی ظہور متعدد آئینون مین اور یہ ظہور
وہم اور خیال کی کارستانی ہے دیکھو کہ ذرات کا قیام
آفتاب کے نور سے ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے

شبانگاه ازرسے ازان پدید نیست اگر دست فراز
کنی ہیچ نیابی درین صورت راست آمد کہ ہمان
آفتاب است کہ درین مراتب نمایان است و
مع ذالک نمیتوان گفت کہ ذرات عین خورشید اند
کہ موہوم را با موجود کدام نسبت وظل و عرض را با
جوہر و اصل چہ دعوی ہمسری۔

رات مین اوس کا کوئی اثر اونمین ظاہر نہین ہوتا اگر ہاتھ
پھیلاؤ تو بھی کچھ نہ ملیگا اس صورت مین یہ ثابت ہوا کہ
وہی آفتاب ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے لیکن پھر بھی
ذرات کو عین آفتاب نہین کہہ سکتے اس لیے موہوم کو
موجود سے کیا نسبت اور ظل و عرض کو جوہر اور اصل سے
ہمسری کا کیا دعوے۔

قوله وان ذلك الوجود كما انه باعتبار محض اطلاقه سار في ذوات جميع الموجودات
بحيث يكون ذلك الوجود في تلك الذات عين تلك الذوات كما كانت تلك الذوات
قبل الظهور في ذلك الوجود عين ذلك الوجود كذلك الصفات الكاملة لذلك الوجود
باعتبار كليتها واطلاقها سار في جميع صفات الموجودات بحيث تكون تلك الصفات الكاملة
في ضمن صفات الموجودات عين صفات الموجودات كما كانت صفات الموجودات قبل الظهور في
تلك الصفات الكاملة عين تلك الصفات الكاملة

اقول وجود بحت چنانکہ باعتبار محضیت و اطلاق
خود ساری است در جمیع موجودات بطوریکہ ہمان
وجود در ممکنات عین آن ذوات است چنانکہ
آن ذوات قبل ظہور در وجود بودند عین وجود ہمین
طور صفات کاملہ وی برائے آن وجود باعتبار کلیت
و اطلاق خود کہ در جمیع صفات موجودات ساری ست
بطوریکہ ہمان صفات کاملہ در ضمن صفات موجودات
عین صفات موجودات اند ہمچنانکہ صفات موجودات
قبل ظہور در این صفات کاملہ عین این صفات کاملہ

مین کہتا ہون کہ وجود بحت جس طرح باعتبار اپنی محضیت
اور اطلاق کے تمام موجودات مین ساری ہے اس طرح
کہ وہی وجود ممکنات مین اون کا عین ہے جس طرح
وہ ذاتین قبل وجود مین ظہور کے اوس کی عین تھین
اسی طرح اوس کی صفات کاملہ بھی اوس وجود کے لیے
باعتبار اپنی کلیت و اطلاق کے جو کل صفات موجودات
مین ساری ہے اوس طریقے پر کہ وہی صفات کاملہ ضمن
صفات موجودات مین عین صفات موجودات مین اسی
طرح صفات موجودات قبل ظہور ان صفات کاملہ مین اونکے عین

بود نا چرا کہ مقرر شدہ است کہ صور ممکنہ مظاہر اسمار
وصفات حق اند پس از انہا جدائی می توانند شد
غرضکہ ذات وصفات ہر دو با ذوات و صفات
عالم متحد اند چہ کہ ذات از صفات منفک نیست
پس جواہر عالم مظہر ذات بحت قرار دادہ شوند و
اعراض آن مظاہر صفات وے ورنہ عدم محض
باشند مثلا صفت علم در ضمن علم عالم بجزئیات
عین علم بجزئیات است ، و در کلیات عین آن
و در علم فعلی و انفعالی عین آن و در علم ذوقی و
وجدانی عین آن تا غایتے کہ در ضمن علم موجوداتے
کہ بحسب عرف ایشان را عالم می دانند عین علم
است کہ لاحق حال ایشان است و علے ہذا
سائر الصفات و الکمالات ۔ جامی فرماید سے آے
ذات تو در ذوات اعیان ساری ÷ اوصاف تو
در صفات شان متواری ÷ وصف تو چو ذات
مطلق ست اما نیست ÷ در ضمن مظاہر از تقید عاری
کاتب الحروف گوید کہ وجود حقیقی ای ہم ہو و اعیان
ثابتہ ظاہر نیند و نخواہند شد سرمدا ازلا و ابدا پس
بطون صفت ذاتیہ ہر دو است و جز این نیست کہ
ظاہر یا احکام اعیانند و آثار آن ، یا اسمار و صفات
و شیون و تجلیات وجود و یا وجود متعین بحسب

تھے ۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ صور ممکنہ حق کی ظاہر
اسمار و صفات ہین تو اون سے کب علیحدہ ہو سکتی ہین
غرضکہ ذات اور صفات دونون ذوات اور صفات
عالم سے متحد ہین کیونکہ ذات صفات سے علیحدہ نہین ہے
لہذا جواہر عالم ذات بحت کے مظہر قرار دیے جائین اور
اوس کے اعراض اوس کے صفات کے مظاہر ورنہ عدم
محض ہو جائین گے مثلاً صفت علم ضمن علم عالم بجزئیات
مین عین علم بجزئیات ہے اور کلیات مین اوس کا عین
اور علم فعلی و انفعالی مین اوس کا عین اور علم ذوقی اور
وجدانی مین اوسکا عین یہان تک کہ ضمن علم اون
موجودات ہین جنھین عرف مین عالم کہتے ہین عین علم
ہین کہ اون کے لاحق حال ہین اسی طرح باقی صفات
اور کمالات ہین جامی فرماتے ہین سے کہ تیری ذات
اعیان کی ذاتون مین ساری ہے ÷ اور تیرے
اوصاف اون کے صفات مین پوشیدہ تیری ذات کا
وصف اطلاق ہے مگر ضمن مظاہر مین تقید سے عاری نہین
کاتب الحروف کہتا ہے کہ وجود حقیقی یعنی ذات اور
اعیان ثابتہ نہ ظاہر ہین اور نہ کبھی ازل سے ابد تک
ظاہر ہونگے پس بطون دونون کی صفت ذاتی ہے
ظاہر جو کچھ ہے وہ اعیان کے احکام و آثار ہین یا اسمار
وصفات ، شیون ، تجلیات وجود یا وجود متعین

تلک الامور حیہ کہ وجود حقیقی واحد است بوحدت
حقیقیہ وظہور صرف احکام یا اسماء وصفات ست را
زیرا کہ اگر وجود را مرآۃ فرض کنی پس ظہور دران احکام
و آثار اعیان ثابتہ راست واگر اعیان را مرآۃ اعتبار
کنی پس ظاہر دران شیون واسماء وصفات و
تجلیات وجود اند یا وجود متعین بالاسماء والصفات
والتجلیات این ست وجدان قلندران دیگر محتاج
تعلیم است از عبارت در فہم آمدن مشکل اگر گوئی کہ
چون وجوب ساری بود در جمیع ممکنات لازم می آید
کہ جمیع ممکنات واجب الوجود بوند اذا المقید عین
المطلق وحالانکہ چنین نیست گویم از وجوب شئ
لازم نیست کہ لوازم آن نیز واجب باشند نمی بینی کہ
کلیت حقیقت انسانیہ مستدعی کلیت حصص جزئیہ
نیست مع انہا عینہا چرا کہ حمل مطلق بر جزئیاتش
صحیح است ومع ذلک صحیح نیست کہ جزئی کلی بود لامحالہ
آثار اطلاق مغایر آثار تقیید باشند وایضًا وجود را
حیثیات اند پس وجود بحیثیت سریان در حقائق
ممکنات متصف بوجوب نیست کہ آن وصف
تجرد است دون التلبس فالوجود من حیث
انہ واجب لا یکون ممکنا ومن حیث انہ ممکن
لا یکون واجبا وہر حیثیت حکمی است مغائر

ان امور کے موافق کیونکہ وجود حقیقی بوحدت حقیقیہ
ایک ہے اور ظہور صرف احکام یا اسماء وصفات کا ہے
اس لیے کہ اگر وجود کو آئینہ کی طرح فرض کرو تو اوس مین
احکام اور آثار اعیان ثابتہ کا ظہور ہی اور اگر اعیان کو آئینہ
اعتبار کرو تو اوس مین شیون اور اسماء وصفات وتجلیات
وجود ظاہر ہین یا وجود متعین بہ اسماء وصفات وتجلیات
یہ قلندرون کا وجدان ہے اس کے علاوہ اور محتاج
تعلیم ہے عبارت سے سمجھ مین آنا مشکل ہی اگر یہ کہو کہ وجوب
کے تمام ممکنات مین ساری ہونے سے یہ لازم آتا ہے
کہ تمام ممکنات واجب الوجود ہون اس لیے کہ مقید عین
مطلق ہے حالانکہ ایسا نہین تو مین کہونگا کہ وجوب
شئے سے یہ لازم نہین آتا کہ اوس کے لوازم بھی واجب
ہون دیکھو کہ کلیت حقیقت انسانیہ مستلزم کلیت حصص جزئیہ
نہین حالانکہ وہ اوس کے عین ہین کیونکہ حمل مطلق
اوس کے جزئیات پر صحیح ہے پھر بھی یہ صحیح نہین کہ جزئی
کلی ہو لامحالہ آثار اطلاق آثار تقیید کے غیر ہونگے اور وجود
کی مختلف حیثیتین ہین پس وجود بحیثیت حقائق ممکنات
مین ساری ہونے کے وجوب سے متصف نہین کہ وہ
تجرد کا وصف ہے نہ تلبس کا پس وجود بحیثیت واجب
ہونے کے ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونے
کے واجب نہ ہوگا اور ہر حیثیت کا حکم دوسری

حکم حیثیت اُخری چه کہ احکام منسوبہ الی الوجود بنظر حیثیات مختلفہ اند ورنہ نسبت احکام بسوی وجود نمی توانست شد بہر اطلاق وجود از ہر نسبت حتی عن نسبۃ الاطلاق ایضاً و اطلاق دو اند اطلاقیکہ معرّا از نسب است کلہا من الفعل والانفعال والوجوب والامکان اطلاقیکہ معرّا از جمیع نقائص امکانیہ است من التعینات الجسمانیۃ والمثالیۃ والروحیۃ و اول ذات فقط و ثانی ذات مع الاسماء و ہمچنین وجوب نیز دو اند یکے ذات صرفہ کہ دران تعین و تقید اصلا نیست دوم ذاتے کہ ماخوذ است مع اسماء و صفات پس واجب حقیقی اول آن عین اطلاق است یا لمعنی الاول والثانی عین الثانی ولا منافاۃ بین الاطلاق المتصف بالخلق والاتحاد اگر پرسی کہ سریان نسبتی است کہ مقتضی ساری و مسری فیہ است و ساری ازلی است پس مسری فیہ نیز باشد کہ ازلی بود و عوالم کل سیما نشأ دنیاویہ ازلی ست و نہ ابدی گویم واجب تعالی زمانی نیست چراکہ زمان بر مذہب حکما حرکت فلک الافلاک را گویند پس چنانکہ واجب زمانی نیست کذالک اول العالم نیز زمانی نیست پس قبلیت و بعدیت

حیثیت کے حکم کے مغائر ہے کیونکہ احکام منسوب بہ وجود بہ نظر حیثیات کے مختلف ہیں ورنہ احکام کی نسبت وجود کی طرف بوجہ وجود کے ہر نسبت سے مطلق ہونے کے نہیں ہو سکتی خواہ وہ نسبت اطلاق ہی کیوں نہو اور اطلاق دو ہیں ایک وہ اطلاق جو تمام نسب فعل اور انفعال اور وجوب اور امکان سے معرّا ہے اور دوسرا وہ اطلاق جو تمام نقائص امکانیہ تعینات جسمانیہ و مثالیہ و روحیہ سے معرّا ہے اور اول صرف ذات اور دوسرا ذات مع الاسماء ہے اور اسی طرح وجوب بھی دو ہیں ایک ذات صرف جس میں تعین اور تقید بالکل نہیں دوسری وہ ذات جو اسماء و صفات کے ساتھ ماخوذ ہی تو واجب حقیقی کا پہلا مرتبہ عین اطلاق ہے بمعنی اول اور دوسرا دوسرے کا عین ہے اور کوئی منافات اطلاق حقیقی اور اطلاق متصف بالخلق و الاتحاد میں نہیں اگر کہو کہ سریان ایک نسبت ہے جو ساری اور مسری فیہ کو مقتضی ہے اور جب ساری ازلی ہے تو مسری فیہ کو بھی ازلی ہونا چاہیے اور تمام عوالم خصوصاً نشأ دنیاویہ نہ ازلی ہے نہ ابدی تو میں کہوں گا کہ واجب تعالیٰ زمانی نہیں کیونکہ زمانہ حکما کے مذہب پر فلک الافلاک کی حرکت کو کہتے ہیں تو جس طرح واجب زمانی نہیں اسی طرح اول عالم بھی زمانی نہیں پس قبلیت اور بعدیت

ور عالم و واجب اگر باشند زمانی خواہند بود پس لازم
می آید کہ واجب و عالم زمانی بوند و لیس الامر
کذلک البتۃ واجب و عالم ہر دو موجود اند معًا اما
واجب علت عالم است و عالم معلول و لہ تقدم
پس آنچہ متصور می شوند از کثرت در مراتب وجوب و
امکان از شیون ہمہ مندرج اند در حضرت ذات
پس او تعالی بالذات غنی از عالمین است و معنی
غنا آنکہ جمیع نسبت و اعتبارات مشاہد او تعالی اند
درین مراتب فہو عین وجود الجمیع فی الخارج
مستغنی عن الزمان و بنظر ذات او وجود و عدم عالم
ہر دو برابر اند چہ عالم عبارت از شرح اسماء اوست در
ازل و عالم را در ازل مرتبہ وجود نیست چہ کہ آن
مرتبہ ذات است بالذات فقد کان تعالی فی
مرتبۃ الذات ولا عالم ھناک فان العالم
مسمی بھذہ الاشیاء قال الشیخ فی الفص
الھودی وھو الاول اذا کان ھو ولا ھی
وھو الاخر اذا کان عینھا عند ظھورھا و
قال فی فصل اعتقاد اھل الاختصاص
ارتباط العالم باللہ ارتباط ممکن بواجب و
مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الازل مرتبۃ
وجودیۃ فانھا مراتب الواجب بالذات

اگر عالم اور واجب مین ہونگے تو زمانی ہونگے پس لازم آویگا
کہ واجب اور عالم دونون زمانی ہون اور یہ بات ہرگز
یہان نہین واجب اور عالم دونون ایک ساتھ موجود
ہین لیکن واجب عالم کی علت ہے اور عالم اوس کا
معلول اور علت کے لیے تقدم ہے تو اقسام کثرت شیون
جس قدر مراتب وجوب امکان مین متصور ہوتے ہین
سب حضرت ذات مین داخل ہین پس حق تعالی بالذات
اہل عالم سے غنی ہے غنا کے یہ معنی ہین کہ تمام نسب و
اعتبارات ان مراتب مین باری تعالے کے مشاہد ہین
تو وہ سب کے وجود کا خارجًا عین ہے اور زمان سے
مستغنی اور بنظر اوس کی ذات کے عالم کا وجود اور عدم
دونون برابر ہین کیونکہ عالم سے مراد ازل مین اوس کے اسما
کی تفصیل ہے اور ازل مین عالم موجود نہین کیونکہ وہ ذاتًا
مرتبہ ذاتی ہے پس اللہ تعالی مرتبہ ذات مین تھا
جہان عالم نہین ہے لہذا عالم انھین اسماء کا مسمی ہو شیخ اکبر
نے فص ہودی مین کہا کہ وہی اول ہے جبکہ وہ تھا
یہ نہ تھا اور وہی آخر ہے جبکہ اوس کا عین ہوا اوس کے
ظہور کے وقت اور فصل اعتقاد اہل اختصاص مین ہے
کہ ارتباط عالم بحق ارتباط ممکن بواجب یا مصنوع
بصانع کی طرح ہے تو ازل مین عالم کے لیے کوئی
مرتبہ وجودی نہین کیونکہ وہ واجب بالذات کا مرتبہ ہے

فهوالله ولاشیء معه سواء کان العالم
موجودًا او معدومًا پس عالم در وجود عینی خود
محتاج به مؤثر است وچون چنین است پس قدیم
نه بود الحاصل گو عالم بنظر صورت علمیه واجب از واجب
باشد لیکن چون متاثر است محتاج بود به مؤثر ولو
کان المؤثر موجودا کحرکة المفتاح المحتاج
الی حرکة الید پس رفع گردیدند شکوک و شبهات
مخالفین فافهم وچون عینیت ذات بحت و صفات
آن با ذوات و صفات عالم شنیدند اگر قدری از عینیت
صفات نیز شنوند هم خراشی به سمع نتواند رسید باید دانست
که اهل ملل متفق اند بر آن که واجب تعالی را صفات
ثبوتیه اند بعضی از آن آنند که افعال باری بر آن
موقوف اند و برخی غیر این اما حکما پس نفی کردند
صفات را و دو گروه شدند شرذمه از متقدمین
فلاسفه در علم واجب می گویند که لا شعور له فی
صدور العالم عنه فافاضة الوجود وما
یتبعه لازم ذاتی له تعالی همچو لزوم ضوء بهر شمس
که آن را بدان شعور نیست و نه از ان او را انفکاک و
ندانستند که ازین اتصاف جهل لازم می آید در باری
تعالی الله عما یقول الظلمون علوا کبیرا طائفه
از جانب ایشان عذر خواسته اند که اوشان اراده نفی

اور وہی حق ہے اور کوئی چیز اوس کے ساتھ نہیں خواہ
عالم موجود ہو یا معدوم چونکہ عالم اپنے وجود عینی مین
مؤثر کا محتاج ہے لہذا قدیم نہین الغرض اگرچہ عالم بنظر
صورت علمیہ واجب ز واجب ہو لیکن متاثر ہونے سے مؤثر
کا محتاج ہوگا اگرچہ اوس کے ساتھ مؤثر موجود ہو جیسے
کنجی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کی محتاج ہے پس شکوک و
شبہات مخالفین رفع ہو گئے لہذا سمجھو اور جب ذات
بحت اور اوس کے صفات کے ذوات اور صفات
عالم سے عینیت سن لی اب اگر مطلق صفات کی
عینیت بھی سن لیجاے تو باعث سامعہ خراشی نہ ہوگی
جاننا چاہیے کہ اہل مذاہب اس امر پر متفق ہیں کہ واجب تعالی
کے صفات ثبوتیہ ہین جن مین بعض ایسی ہین کہ جن پر
افعال باری تعالی موقوف ہین اور کچھ اس کے علاوہ
ہین مگر حکما صفات کی نفی کرتے ہین اور اونکے دو گروہ ہین
ایک گروہ متقدمین فلاسفہ کا ہے جو علم واجب کے متعلق کہتا
ہے کہ عالم کے صدور مین باری تعالی کو شعور نہین ہے پس
افاضۂ وجود اور اوس کے توابع باریتعالی کے لیے لازم
ذاتی ہین جیسے ضوء آفتاب کے لیے لازم ہے جسکا شعور آفتاب
کو نہین اور نہ وہ اوس سے علحدہ ہے مگر وہ یہ نہین جانتے کہ اس
اتصاف سے حق کے لیے جہل لازم آتا ہے اور حق ظالموں کی اقوال سے
برتر ہے کچھ لوگ اونکی طرف سے عذر خواہ ہین کہ اس سے اونکا مطلب

علم تفصیلی کردند که آن مستلزم تکثر در ذات است و
تمسک کرده اند نفی کنندگان بآنکه اگر حق چیزے را
داند ہر آئینہ ذات او نیز بداند چرا که او دانست خود
را می داند و علم نسبت است میان اثنین و ثبنیت
نیست در وبوجہ من الوجوہ جوابش این که علم نسبت
نیست بل صفتی ست ذات نسبت پس ثابت
شد نہ ہر دو طرف ہر نسبتے که میان او و معلوم و
عالم است و لو سلم انه نسبة پس تغیر اعتباری
طرفین کافی است و وارد می شود براین که لازم
می آید که واجب تعالی عالم نه باشد بهذین
الاعتبارین لتقدمهما علی العلم و هاهنا انه از
متاخرین و بسیاری از قدما گفته اند ما یترتب
علی المخلوق علی ثبوت صفة من الصفات
الزائدة علی الذات فهو یترتب علی ذاته
تعالی من غیر اعتبار صفته فذاته حی
علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم باعتبار
آثار الحیوة والعلم والقدرة وغیرها فالذات
وحدها باعتبار تعلقاتها المختلفة یقال
له حی علیم الخ ولیس هناك صفة اصلا
ولا یذهب علیك ان مذاق الانبیاء یشهد
بخلاف هذا فانهم یثبتون الصفات انتهی

علم تفصیلی کی نفی ہے کہ وہ ذات مین تکثر کو مستلزم ہی اور
نفی کرنے والون نے اس سے تمسک کیا ہی کہ اگر حق
کسی چیز کو جانے تو اپنی ذات کو بھی ضرور جانیگا کیونکہ وہ
اپنے علم کو جانتا ہے اور علم ایک نسبت ہے دو مین یعنی
عالم اور معلوم مین اور اوس مین کسی طرح دوئی نہین اوس کا
جواب یہ ہے کہ علم نسبت نہین ہے بلکہ صفت صاحب
نسبت ہے تو دونون طرف اوس نسبت سے جو اوس کے
اور معلوم اور عالم کے درمیان ہے ثابت ہوگی اور اگر
اوس کا نسبت ہونا مان لیا جائے تو طرفین کا تغیر اعتباری
کافی ہے اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس قول سے لازم
آتا ہے کہ واجب تعالی بوجہ ان دو اعتبارون کے علم پر مقدم
ہونیکے عالم نہو اور ایک گروہ متاخرین نیز اکثر متقدمین کا قول ہے
کہ جو چیز مخلوق پر صفات زائد علی الذات سے کسی صفت کی ثبوت پر
مترتب ہوتی ہی وہی ذات باریتعالی پر بغیر اوسکی صفت کے اعتبار کے
مترتب ہوتی ہی پس اوسکی ذات حی علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم
باعتبار آثار حیات و علم و قدرت وغیرہ کے ہی تو ذات محض باعتبار
مختلف تعلقات کی حی و علیم وغیرہ کہی جاتی
ہے اور یہان بالکل کوئی صفت نہین یہ نہ
سمجھنا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا
مذاق اس کے خلاف گواہی دیتا ہے
کیونکہ وہ صفات کو ثابت کرتے ہین - انتہی

پس شبہہ نیست دران کہ مفہوم ذات مغایر مفہوم
صفات است لہٰذا ہر کہ قائل غیریت صفات است
قائل بہ اعتبار مفہوم است و شک نیست کہ احد ہما از
آخر منفک نیست و ازینجاست کہ متکلم گوید کہ صفات
نہ عین اند و نہ غیر بالنظرین المذکورین پس ثابت
کرد ذات و صفت زائد بران حقیقت و این مذہب
جمہور اشاعرہ است غیر ابی الحسن اشعری فی بعض
الصفات و سائر اہل کشف و امام غزالی گویند کہ
جمیع صفات عین ذات اند و ما قال علی المرتضے
کرم اللہ وجہہ کمال الاخلاص لہ تعالے
و فی روایۃ کمال التوحید نفی الصفات
عنہ یعنی جمیع الصفات عین الذات من
حیث الوجود و لیس ثمہ موجودات
متغائرۃ بالذات کصفاتنا و قوانا القائمۃ
بنا المختلفۃ من حیث الوجود و المفہوم
بالحقیقۃ بل صفاتہ شیون انتزاعیۃ
لذات الواجب الوجود لیس لکل وجود
علی حدۃ مغائر للذات بل ھی موجودات
بوجود الذات فھی عین الذات من
حیث الوجود و مغائرۃ لھا و بعضہا
لبعض من حیث المفہوم انتہی شیخ اکبر در

تو اس مین کوئی شبہہ نہین کہ مفہوم ذات مفہوم صفات
کے مغایر ہے اسی واسطے جو شخص اوس کی ذات سے
صفات کے غیر ہونے کا قائل ہے وہ باعتبار مفہوم کے
ہی اور اس مین شک نہین کہ ایک دوسری سے علیحدہ نہین
اسی لیے متکلمین کہتے ہین کہ صفات نہ عین ذات ہین نہ
غیر انھین دونون دلیلون سے اور صفت کو اوس حقیقت پر زائد
ثابت کیا ہی اور یہ مذہب تمام اشاعرہ کا ہی بجز ابو الحسن
اشعری کے بعض صفات مین اور تمام اہل کشف کا اور امام
غزالی کہتے ہین کہ کل صفات عین ذات ہین اور جو امیر المومنین
علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کمال اخلاص اوسی تعالے کے
و بروایتے کمال توحید اوس سے نفی صفات ہے یعنی
کل صفات بحیثیت وجود کے عین ذات ہین اور
یہان موجودات ذات سے متغایر نہین ہین۔
جیسے بحیثیت وجود مفہوم حقیقتا ہماری صفات
اور قوے ہم سے مختلف ہین بلکہ اوس کے
صفات اوس کی ذات کے شیون انتزاعیہ
ہین اور ہر ایک کا وجود علیحدہ ذات
کے مغایر نہین ہے بلکہ یہ بسبب وجود ذات
موجود ہین تو یہ بحیثیت وجود عین ذات اور
بحیثیت مفہوم بعض بعض سے متغایر ہین
انتہی شیخ اکبر قدس سرہ فتوحات مین

فتوحات گوید کہ بودن باری حی عالم قادر وکذا
سائر صفات این ہمہ نسب اضافات اند زیرا کہ
او تعالی الا اعیان زائدة لما یؤدی الی
نعتہا بالنقص اذ الکامل بالزائد ناقص
بالذات عن کمالہ بہذا الزائد و او تعالے
کامل است لذاتہ پس زائد بر او است تحقیقت بر
ذات محال است و بالنسب و الاضافات محال نیست
واما قول القائل لا ہی ہو ولا ہی اغیار لہ
پس این کلامیست در غایت بعد چہ کہ این کلام
دلالت دارد بر اثبات زائد کہ آن غیر بلا شک است
الا انہ انکر ہذا الاطلاق لا غیر ثم یحکم
فی الحد بان قال الغیران ہما اللذان
یجوز مفارقة احدہما عن الاخر زمانا و
مکانا و وجودا و عدما فنفی الغیریة بہذا
المعنی عن الصفات ولیس ہذا الحد للغیر
انتہی قال بعض العلماء الغیریة امتیاز شیء
عن اخر بحیث یقال ویشار الیہ بالاثنینیة
انتہی کلامہ الشریف و در شرح مواقف است کہ
ان صفات الحق اضافات والاضافة کما
تطلق علی النسب المتکثرة تطلق علی معروضہا و
امام غزالی گوید کہ مراد تعالی را صفات زائدہ بر ذات است

لکھتے ہین کہ باری تعالے کا حی و عالم و قادر ہونا
اسی طرح باقی صفات یہ سب اوس کے نسب اضافات
ہین نہ اعیان زائد اس لیے کہ اس سے اوس کی صفت
مین نقص پڑتا ہے کیونکہ کامل بالزائد بالذات ناقص
ہے کہ اوس کا کمال اس زائد پر موقوف ہے اور وہ
اپنی ذات مین کامل ہے تو فی الحقیقت کسی غیر کا ذات
پر زائد ہونا محال ہے اور بذریعہ نسب اور اضافات کے
محال نہین اور قائل کا یہ قول کہ نہ یہ وہ ہے اور نہ یہ
اوس کا غیر تو یہ کلام انتہا درجہ بعید ہے کیونکہ یہ اثبات
زائد پر دلالت کرتا ہے جو بلا شک غیر ہے مگر یہ کہ اوس
نے اس اطلاق کا انکار کیا ہے نہ غیر کا پھر حد مین یون
حکم کرتا ہے کہ کہتا ہے غیر وہ ہین جن مین ایک کا
دوسرے سے علیحدہ ہونا زمان یا مکان یا وجود یا عدم
مین جایز ہو تو اس معنی مین نفی غیریت صفات سے
ہے اور یہ غیر کے لیے محدود نہین ہے انتہے بعض
علما کے نزدیک غیریت یہ ہے کہ ایک شئی کا امتیاز
دوسری سے اس حیثیت سے ہو کہ اوس کی طرف دوئی سے
اشارہ کیا جائے اور شرح مواقف مین ہے کہ صفات حق
اضافات ہین اور اضافت کا جس طرح اطلاق نسب
متکثرہ پر ہوتا ہے اوسی طرح اوسکے معروض پر بھی ہوتا ہے
اور امام غزالی کہتے ہین کہ واجب تعالی کی ذات صفات پر

نیند چراکہ اگر مقدم شود وجود حق بآن صفت باطل
بود وجود او بتقدیر عدم صفت پس متعلق شد
بآن وگردید مرکب از اجزا لا تتم ذاتہ الا بمجموعہا
وہر مرکب معلول است وان کان لا یلزم عدمہ
من تقدیر عدم تلک الصفة فهی عرضیة
فیہ کالعلم فی الانسان واین محال است چراکہ
ہر عرضی معلول است وحینئذ اگر صفت ذات واجب
بوده باشد بآن ذات فاعل وقابل ہر دو بود و گونہ
فاعلاً غیر است مر گونہ قابلاً را لانہ یفعل لا من
حیث یقبل ویقبل لا من حیث یفعل پس
باشد در ذات کثرت بوجہ ما وظاہر است کہ کثرت
بوجہ من الوجوہ در ذات واجب محال است زیراکہ
او سبحانہ واحد است از ہر وجہ واگر علت غیر واجب
باشد پس بطلان آن بدیہی است المختصر صوفیہ و
اشاعرہ اثبات صفات کنند الا شرذمۃ قلیلۃ از قدماء
فلاسفہ کہ منکر صفت اند لیکن میان صوفیہ وغیر
ایشان از مثبتین فرقیست در تقریر اثبات صوفیہ
گویند کہ جمیع صفات کمالیہ عین ذات اند من
حیث الوجود ولیس ثمہ موجودات
متغایرۃ بالذات یقال لہا العلم والقدرۃ
الی غیر ذلک من الصفات بمچو صفات ما وقوائے ما

زائد نہیں کیونکہ اگر وجود حق کسی صفت پر مقدم ہوگا
تو بتقدیر عدم صفت اوس کا وجود باطل ہوگا یا اوس کے
متعلق ہوگا اور ایسے اجزا سے مرکب ہوگا جن کے
بغیر اوسکی ذات تمام نہیں ہوگی اور ہر مرکب معلول ہے
اور اگر ایسا ہو کہ اوس کا عدم اس صفت کے عدم کے سبب سے
نہ لازم آئے تو وہ اوس مین عرضی ہوگا جیسے علم انسان
مین اور یہ محال ہی کیونکہ ہر عرضی معلول ہے اور اس
وقت اگر صفت ذات اوس ذات سے واجب ہو تو
فاعل اور قابل دونون ہوگی اور اوس کی فاعلیت
اوس کی قابلیت کے غیر ہوگی اس لیے کہ جس حیثیت
سے کرتا ہے اوس حیثیت سے قبول نہین کرتا اور جس
حیثیت سی قبول کرتا ہے اوس حیثیت سی کرتا نہین تو ذات
مین کثرت بوجہ ما ہو جائیگی اور ظاہر ہی کہ کسی طرح کی بھی
کثرت ذات واجب مین ممکن نہین اسلیے کہ باریتعالی ہر
طرح واحد ہی اور اگر علت غیر واجب ہو تو اوسکا بطلان بدیہی
ہی مختصر یہ کہ صوفیہ واشاعرہ صفات کا اثبات کرتی ہین مگر
قدمائے فلاسفہ مین چند لوگ صفت کے منکر ہین لیکن صوفیہ
اور غیر صوفیہ جو مثبتین ہین اُنمین فرق ہی صوفیہ یہ ثابت
کرتی ہین کہ کل صفات کمالیہ بحیثیت وجود عین ذات
ہین اور یہان موجودات متغایرہ بالذات نہین جن کو علم
اور قدرت وغیرہ کہتے ہین جیسے ہمارے صفات اور قوے

که در ما حاصل اند و قائم و مختلف من حیث الوجود
والمفهوم بل صفات او تعالی شیون انتزاعیه اند
برای ذات واجب که هر یک را وجودی متغایر
از ذات نیست بلکه همه موجود اند بوجود ذات فهی
عین الذات من حیث الوجود ومغایرة
لها بعضها بعضا من حیث المفهوم فهی
موجودات عقلیة لا عینیة ولا لازم تعدد ذات
و تکثر آن از حیثیت وجود خارجی ست ولها آثار
واحکام فیما له الوجود العینی انتهی وقال
المحقق الدوانی ولا یلزم من کون الشیء صفة
شیء وثابتا له کونه موجودا وثابتا فی
نفسه مطلقا کالقدم الذاتی ووجوب
الذاتی انتهی واین جا دقیقه ایست و آن این که
انتزاع بر دو قسم است انتزاع معقولات ثانیه
مثل وجود و وجوب وغیر ذلک من الامور العامة
وانتزاعی که چنین نبود مثل عمی در زید اعمی یا آنکه
هر دو از ان منتزع اند اما از امور خارجیه نیستند
لیکن اولی از محمولات عقلیه و قضایای ذهنیه
است وثانی از محمولات خارجیه پس مجرد انتزاع
از امر خارجی کافی نیست در بودن قضیه خارجیه
بلکه واجب است این که نبود محمول در طرف انتزاع

جو ہم مین حال اور قائم ہین اور وجود اور مفہوم کی
حیثیت سے مختلف ہین بلکہ واجب تعالی کی صفات
اوس کے شیون انتزاعیہ ہین جن کا وجود ذات سے
مغایر نہین بلکہ سب وجود ذات سے موجود ہین تو یہ
بحیثیت وجود عین ذات ہین ان مین بعض بعض سے
بحیثیت مفہوم غیر ہین اور یہی موجودات عقلیہ ہین نہ عینیہ
اور لازم تعدد و تکثر ذات بحیثیت وجود خارجی ہے اور
اوس کے لیے آثار اور احکام اوس چیز مین ہین جس کا
وجود عینی ہے انتہے اور محقق دوانی نے کہا کہ کسی
شے کی صفت اور اوس کے لیے ثابت ہونے سے
اوس کا مطلقًا موجود اور فی نفسہ ثابت ہونا لازم
نہین آتا جیسے قدم ذاتی اور وجوب ذاتی۔ انتہے اور
یہان ایک دقیقہ ہے کہ انتزاع دو قسمون پر
ہے۔ انتزاع معقولات ثانیہ جیسے وجود اور وجوب
و دیگر امور عامّہ اور وہ انتزاع جو ایسا نہ ہو جیسے
نابینائی اس قول مین کہ زید نابینا ہے۔ یا یہ کہ
دونون اس سے منتزع ہین مگر امور خارجیہ
سے نہین ہین پہلا محمولات عقلیہ اور قضایائے ذہنیہ
سے ہے اور دوسرا محمولات خارجیہ سے پس مجرد
انتزاع امر خارجی سے قضیۂ خارجیہ ہونے مین کافی
نہین بلکہ یہ واجب ہے کہ محمول طرف انتزاع مین

مخلوط بالموضوع بلکہ مانند موضوع بعد انتزاع محمول
برحال خود کالاعمی چراکہ ہرگاہ انتزاع کردیم عمی را
از امر خارجی ضروری نہ شد در بودن آن موجود
خارجی پس منتزع عنہ عمی است بعد انتزاع کہ باقی
وموجود است بحال خود بخلاف وجود سائر امور عامّہ
کہ آن مخلوط اند با موضوع در ظرف انتزاع واذا
انتزعنا الوجود من الموضوع ما بقی الموضوع
موجودًا فصفاتہ تعالی وشیونہ لیس
مثل الامور العامۃ فی الانتزاع حتی
یکون الصفۃ ذہنیۃ ویخرج من کونہا
خارجیۃ کاتب الحروف گوید کہ اصل مسئلہ چنانکہ
ذوق کمل عارفین بدان گواہی میدہد واز حضرات
مرشدین واوستاد خود سماعت دارم آن است
کہ ذات شئ واحد است در حقیقت اندران کثرتے
نیست وصفات عین آن وصوفیہ گویند کہ چنانکہ
کنہ ذات حق معلوم نیست کنہ صفات ہم معلوم
نیست لیکن چون اشعۂ صفات بر ماہیات ایشان
تابیدہ ادراک بوجہے معتد بہ میتوان کرد ووجوب وجود
کہ انسان را نیست در فہم آن قاصر است ومعتزلہ از
اثبات صفات بدان وجہ ہارب اند تا تعدد قدما
من حیث اعتبار تعین ذات بالصفات لازم نیاید واین

موصوف سے مخلوط نہ ہو بلکہ موضوع بعد انتزاع محمول
اپنے حال پر ہے جیسے اعمیٰ کیونکہ جس وقت عمی کا
انتزاع امر خارجی سے ہم کرین گے تو اوس موجود
خارجی کا ہونا ضروری نہ ہوگا پس منتزع منہ عمی ہے
جو بعد انتزاع کے اپنے حال پر باقی اور موجود ہے
بخلاف باقی امور عامہ کے وجود کے جو موضوع کی ساتھ
ظرف انتزاع مین مخلوط ہین اور جب وجود کو موضوع سے
ہم علیحدہ کرین گے تو موضوع موجود نہ باقی رہیگا پس
صفات واجب تعالی اور اوس کے شیون انتزاع
مین امور عامہ کی طرح نہین ہین کہ جس کے سبب سے
صفت ذہنیہ ہو یا خارجیہ ہونے سے خارج ہو جائے
کاتب الحروف کہتا ہے کہ اصل مسئلہ چنانچہ عرفا کاملین کا ذوق
جس پر گواہی دیتا ہے اور اپنے حضرات مرشدین اور اوستاد سے
مین نے سنا ہے یہ ہے کہ ذات شئی ایک ہی ہے درحقیقت اوس مین
کوئی کثرت نہین اور صفات اوسکے عین ہین اور صوفیہ
کہتے ہین جس طرح کنہ ذات حق معلوم نہین کنہ صفات
بھی معلوم نہین لیکن جب شعاع صفات اون کے ماہیات پر چمکین
تو اوسکا ادراک بخوبی کر سکتے ہین اور وجود کا وجوب
انسان کے لیے نہین ہے اسلیے اوسکے سمجھنے سے قاصر ہے
اور معتزلہ اثبات صفات سے اسلیے بھاگتے ہین تاکہ قدم
مین تعدد بحیثیت اعتبار ذات کی صفات سے لازم نہ آوے اور

نه بر جای خود است چه که تعدد ذوات اعتباری ست
و اعتباری قادح وحدت حقیقی نمی تواند شد
کالاصابع بالنظر للکف و سوائی ازین صفات
اگر واجب اند برائے ذات اند نه بالذات و تعدد
در قدیم ذاتی نمی شود۔ و لطیفہ چه خوش گفته است
شیخ اکبر در کلام علی التشدید فی الصلوۃ عن
الفتوحات در بیان فرق صفات و اوصاف
آنکه صفات آنند که از ان امری زائد معقول شود و
عین زائد بر عین موصوف بود و اوصاف گاہے
عین موصوف بود بنسبة خاصة لها عین
موجود و شعرانی نیز در یواقیت والجواهر فی
عقائد الاکابر گوید که ملخص از تمام کلام شیخ آنکه او
قائل است به صفات که عین ذات اند لا غیر
کشفاً و یقیناً و به قال جماعة من المتکلمین
و ما علیه اهل السنة والجماعة اولیٰ انتهیٰ

بجائے خود ٹھیک نہین کیونکہ ذاتون کا تعدد اعتباری
ہے اور اعتبار وحدت حقیقی کا مانع نہین جیسے ہتھیلی
دیکھنے مین اونگلیان مانع نہین علاوہ اس کے صفات
اگر واجب ہین تو ذات ہی کے لیے نہ خود بالذات اور
تعدد قدیم ذاتی مین ہوتا نہین اور شیخ اکبر نے فتوحات
مین الکلام علی التشدید فی الصلوۃ کے باب مین فرق
صفات و اوصاف کے بیان مین کیا اچھی بات کہی ہے
کہ صفات وہ ہین جس سے کوئی امر زائد معقول ہو اور
عین زائد عین موصوف پر ہو اور اوصاف عین کبھی موصوف
ہوتی ہین اوسکی نسبت خاصہ کے ساتھ جو موجود کی عین
ہوتی ہے اور شعرانی بھی کتاب یواقیت الجواہر فی عقائد الاکابر
مین لکھتے ہین کہ شیخ کی تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ اسکے قائل ہین کہ
صفات از روی کشف و یقین عین ذات ہین نہ غیر اور اسی سے
متکلمین کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ اس امر مین جو راے
اہل سنت والجماعت کی ہے وہ بہتر ہے۔ انتہیٰ۔

قوله وانّ العالم بجمیع اجزائه اعراض والمعروض هو الوجود

اقول عالم بجمیع اجزائه اعراض است و معروض
آن وجود بحت و این بعینه مقولۂ شیخ اکبر است در
فص شعیبی و دلیلش آنکه هر چند حقایق موجودات
را تحدید کنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزے
دیگر ظاهر نمی شود مثلاً وقتی که گویند انسان

مین کہتا ہون کہ عالم اپنے تمام اجزا کے ساتھ اعراض ہے جس کا
معروض وجود بحت ہے اور یہ بعینہ فص شعیبی مین شیخ اکبر
کا مقولہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس قدر حقایق موجودات
کی اون کی حدود مین تحدید کرتے ہین ونسے اعراض کے علاوہ
کوئی دوسری چیز ظاہر نہین ہوتی مثلاً جب کہین کہ انسان

حیوان ناطق است وحیوان جسم نامی حساس متحرک
بالاراده وجسم جوہر است قابل مر ابعاد ثلثہ را وجوہر
موجود یست لافی موضوع وموجود ذاتی ست کہ مر اورا
تحقق وحصول باشد درین حدود ہر چہ مذکور میشود
ہمہ از قبیل اعراض است الا آن ذات مبہم کہ در
مفہومات ملحوظ است زیرا کہ معنی ناطق ذات من
لہ النطق است ومعنی نامی ذات من لہ النمو و
ھکذا فی البواقی واین ذات مبہم عین وجود حق و
ہستی حقیقی است بذات خود وقیوم است مر آن
اعراض را وآنکہ ارباب نظر می گویند کہ امثال این
مفہومات فصول نیستند بلکہ بآن فصول تعبیر می کنند
بواسطۂ عدم قدرت بر تعبیر از حقائق فصول بوجہی کہ
ممتاز شوند از ما عدای خود بغیر این لوازم لوازمے کہ
ازینہا اخفی باشد مقدمہ ایست ممنوع وکلامی ست
نامسموع وبر تقدیر تسلیم ہر چہ در نظر ما جوہر ذاتی باشد
قیاس بآن عین واحد عرضی خواہد بود زیرا کہ اگرچہ
داخل است در حقیقت جوہر اما خارج است از ان
عین واحد وقائم است بوے ودعوی آنکہ این جا
امر یست جوہری ورائے عین واحد در غایت سقوط
است بہ تخصیص وقتی کہ کشف ارباب حقیقت کہ
مقتبس است از مشکوٰۃ نبوت بخلاف آن گواہی دہد

حیوان ناطق ہے اور حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ
اور جسم جوہر قابل ابعاد ثلثہ یعنی طول وعرض
وعمق ہے اور جوہر موجود لافی موضوع ہے۔ اور
موجود وہ ذات ہے جس کو تحقق اور حصول ان حدود
مین ہو یہ سب کچھ من قبیل اعراض ہے اوس ذات
مبہم کے سوا جو مبہمات مین ملحوظ ہے اس لیے کہ ناطق
وہ ہے جس کے لیے نطق ہو اور نامی وہ ہے جس کے
لیے نمو ہو اسی طرح اور باقی ہین اور یہ ذات مبہم
بذات خود عین وجود حق وہستی حقیقی ومقوم اعراض
ہے ارباب نظر جو یہ کہتے ہین کہ ان مفہومات کے
امثال فصول نہین ہین بلکہ اونھین فصول سے
تعبیر کرتے ہین یہ بوجہ حقائق فصول سے تعبیر پر قدرت
نہ ہونے کے ہے اس طور پہ کہ وہ اپنے غیر سے بلا
ان لوازم کے جو ان سے پوشیدہ ہین ممتاز ہوتے
ہین یہ ایک مقدمۂ ممنوع وکلام نامسموع ہے اور اس کے
تسلیم کر لینے پر بھی جو کچھ ہماری نظر مین جوہر ذاتی ہو
اوس عین واحد کے قیاس سے عرضی ہوگا اس لیے کہ
اگرچہ حقیقت جوہر مین داخل ہے مگر اوس ذات واحد
سے خارج اور اوسکے ساتھ قائم ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہان ایک امر
جوہری ہے جو عین واحد کے علاوہ تخصیصًا غایت سقوط مین ہے جب
کشف ارباب حقیقت جو مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہے اسکی خلاف گواہی دے

مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

تو مخالف دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جائیگا اور اللہ سچ کہتا ہے اور وہی راہ راست بتاتا ہے۔

قوله وان للعالم ثلث مواطن احدها التعین الاول وتسمی فیه شیونا وثانیها التعین الثانی وتسمی فیه اعیانا ثابتة وثالثها التعین فی الخارج وتسمی فیه اعیانا خارجیة

اقول وبتحقیق برای عالم سه مواطن اند یکے ازان تعین اول است که اسم شیون درو موسوم کرده می شوند و دیگرے ازان تعین ثانی است که اعیان ثابته درو موجود اند و سویم ازین تعین فی الخارج است که ازان مراد اعیان خارجیه اند باید دانست که مواطن عالم سه اند اول نفس الامر و آن عبارت است از اقتضاءات حضرت وجود الحق که بمنزله لوازم است و صوفیه آن را شیونات ذاتیه گویند زیرا که هرچه موجود شده یا خواهد بود بازائے وے شانے و اقتضائے مر اول الاوائل را ثابت است پس احدیت جمیع شیونات را موطن نفس الامر است و چون مدار ادراک به تجرد است کما برهن فی موضعه و حضرت وجود الحق بر اعلی شواهق تجرد است پس بذات خود مدرک این شیونات ذاتیه خود باشد باین جهت صور علمیه نیز توان گفت نه آنکه در ذات صور اشیا مرتسم اند تا لازم آید که ذات محل امور متکثره شده تعالی ذاته عن ذلك قال المحقق الجامی

میں کہتا ہوں کہ حقیقتاً مواطن عالم تین ہیں ایک وہ تعین اول جس میں شیون ہیں اور دوسرا تعین ثانی جس میں اعیان ثابتہ موجود ہیں اور تیسرا تعین فی الخارج جس سے اعیان خارجیہ مراد ہیں جاننا چاہیے کہ عالم کے تین مواطن ہیں اول نفس الامر جس سے حضرت وجود حق کے اقتضاءات مراد ہیں جو بمنزلہ لوازم کے ہیں اور حضرات صوفیہ ان کو شیونات ذاتیہ کہتے ہیں اس لیے کہ جو کچھ موجود ہوا یا ہوگا اوس کے مقابلے میں ایک شان اور اقتضا اول الاوائل یعنی ذات کے لیے ثابت ہے تو احدیت کل شیونات کا موطن نفس الامر ہے چونکہ ادراک کا دار مدار تجرد پر ہے جیسا کہ بجائے خود ثابت ہوا اور حضرت وجود حق چونکہ اعلے مرتبۂ تجرد پر ہے لہذا اپنے ان شیونات ذاتیہ کا مدرک خود ہوگا اسی سبب سے صور علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں نہ اس سبب سے کہ ذات میں صور اشیا مرتسم ہیں جس سے ذات کا محل امور متکثرہ ہونا لازم آوے گا اور ذات حق اس سے برتر ہے۔ محقق جامی نے

فی مقدمة شرح الفصوص فنفس الامر عبارة
عن علم الذاتی الحاوی لصورة الاشیاء کلیا
وجزئیا صغیرها وکبیرها جمعًا وتفصیلًا
عینیة کانت وعلمیة لا یعزب عنہ مثقال ذرة
فی الارض ولا فی السماء موطن دوم خارج است و
آنچہ از اطلاقات صوفی ومتکلم وحکیم بے پردہ می شود
این است کہ خارج کنایہ باشد از وجود منبسط زیرا کہ
موجود فی الخارج آن را گویند کہ مرتب الاحکام والآثار
المختصہ باشد وہر چند کہ مبدء حقیقی احکام وآثار حضرت
وجود الحق است لیکن چون صدور وجود منبسط ازوے
بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز مبدء ترتب
احکام وآثار ماہیات توان گفت بآنکہ ربط ونسبت
مجہول الکیفیات ماہیات را با حضرت وجود بدون
توسط وجود منبسط نتوان شد چنانچہ شب نشینان را
در استفاضۂ نور از شمس توسط قمر ضروری است پس
ہر چہ درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود
خارجی گویند وموطن سوم اذہان موجودات است
زیرا کہ ہر چیز در ذہن کسی باشد البتہ از معدوم مطلق
ممتاز است وبسبب این تحقق محکوم علیہ احکام ثبوتی
می شود کہ این را اعیان ثابتہ فرمودہ اند وما قبل
این را اعیان خارجیہ وموطن عبارت است از

شرح فصوص کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ نفس الامر اوس
علم ذاتی سے مراد ہے جو صور اشیا کا و دکلی ہون یا
جزئی چھوٹے ہون یا بڑے عینیہ ہون یا علمیہ از روے
جمع وتفصیل حاوی ہو اوس سے کوئی ذرہ زمین اور
آسمان میں پوشیدہ نہیں دوسرا موطن خارج ہے اور
صوفیہ اور متکلمین وحکما کی گفتگو سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ
یہ ہے کہ خارج سے وجود منبسط کی طرف اشارہ ہے کیونکہ
موجود فی الخارج وہ ہے جو احکام اور آثار مخصوصہ سے مرتب
ہو اگرچہ مبدء احکام وآثار حقیقی حضرت وجود حق ہے
لیکن جب اوس سے وجود منبسط کا صدور بطریقہ ایجاد ہے
تو وجود منبسط کو بھی ترتب احکام وآثار ماہیات کا مبدء
کہہ سکتے ہیں باوجودیکہ ماہیات مجہول الکیفیات کا
ربط حضرت وجود سے بغیر ذریعہ وجود منبسط کے نہیں ہو سکتا
جس طرح کہ رات میں بیٹھنے والون کو آفتاب سے
روشنی حاصل کرنے میں ماہتاب کا توسط ضروری ہے
لہذا جو کچھ اوس وجود منبسط میں متحقق ہے اوس کو موجود
خارجی کہین گے تیسرا موطن موجودات کے ذہن ہین
اس لیے کہ جو چیز کسی کے ذہن میں ہوتی ہے وہ معدوم
مطلق سے یقینًا ممتاز ہے اور اسی تحقق سے محکوم علیہ
احکام ثبوتی ہوتے ہین جن کو اعیان ثابتہ کہتے
ہین اور اس کے ماقبل کو اعیان خارجیہ اور موطن سے مراد

محل اوقات وارد و قادم از عدم بوجود کذا فی اسرار الخلوة اُسی وارد کے عدم سے وجود میں آنیکی جگہ یا وقت ہے۔ کذا فی اسرار الخلوة

قوله الاعیان ما شمت رائحة الوجود وانما الظاهر احکامها وآثارها

اقول اعیان ثابتہ بوئے از وجود نہ شمیدہ اند جز این نیست کہ ظاہر احکام و آثار وی اند یعنی اعیان ثابتہ ہمچنان بر بطون اصلی خود اند و بوئے از وجود نہ شمیدہ چہ کہ حقیقت واحدہ مطلقہ دران وجوب و امکان ہر دو دائر اند پس ہرگاہ مقید شود باول رب و الٰہ است و ہرگاہ مقید شود در ثانی عبد و مالوہ است پس آن ہر دو در مرتبۂ خود ہا متصف اند باوصاف ذاتیہ مخصوصہ کہ متعدی نمی شود یکے بدیگرے و نیز متصف اند باوصاف عرضیہ مکتسبہ از آخر پس واجب غنی بذات است و ممکن فقیر بالذات و این اجل مراتب است در عبد ممکن چرا کہ موطن عبد ہمان عدم است این باشد معنی الاعیان ما شمت رائحة الوجود۔

میں کہتا ہوں کہ اعیان ثابتہ نے وجود کی بو نہیں سونگھی ظاہر اون کے آثار اور احکام ہیں اور خود اوسی طرح اپنے بطون اصلی پر ہیں کیونکہ حقیقت واحدہ مطلقہ میں وجوب اور امکان دونوں دائر ہیں جب اول سے مقید ہوگا تو رب و الٰہ ہوگا اور جب دوسرے سے مقید ہوگا تو عبد و مالوہ ہوگا تو وہ دونوں اپنے مراتب میں اوصاف ذاتیہ مخصوصہ سے متصف ہیں جو ایک دوسرے سے متعدی نہیں ہوتے نیز اوصاف عرضیہ سے جو دوسرے سے مکتسب ہیں متصف ہوتے ہیں پس واجب غنی بالذات ہے اور ممکن فقیر بالذات اور یہ عبد ممکن کے لیے اعلیٰ مقام ہے کیونکہ اونکا مقام اصلی عدم ہے اور اَلاَعیَانُ مَاشَمَّت رَائِحَۃَ الوُجُود کے یہی معنی ہیں۔

قوله وان المدرك فی کل شیء هو الوجود وبواسطته یدرك ذلك الشیء كالنور بالنسبة الی سائر الالوان والاشکال

اقول چون اشیاء بخودی خود ہا معدوم اند پس آنچہ مدرک می شود آن وجود است بواسطۂ آن معلوم می شود آن شی ہمچو نور بہ نسبت تمام رنگہا و شکلہا حاصل این کہ صور امکانیہ را نسبتے مخصوص بذات است و آن را از حضرت اسماء توجہات متعینہ اند

میں کہتا ہوں کہ جب اشیاء خود بخود معدوم ہیں تو جو کچھ مدرک ہے وہ وجود ہے جسکے سبب سے وہ چیز معلوم ہو جاتی ہے جیسے نور بہ نسبت تمام رنگوں اور شکلوں کے خلاصہ یہ ہے کہ صور امکانیہ کو ایک خاص نسبت ذات سے ہے اور اوسکے لیے حضرت اسماء سے توجہات متعینہ ہیں

بتعینا تہا بسوی ہر واحد از صور امکانیہ کہ آن توجہ
حضرت غیر توجہ است از حضرت اسم آخر پس ممثل
واحد است و تماثیل مختلفہ صاحب لمعات می طرازد
ماہ آئینہ آفتاب است ہمچنانکہ از ذات خورشید در ماہ
ہیچ نیست و از ذات ماہ در آفتاب اثری نی کذالک
لیس فی ذاتہ من سواہ شیٔ ولا فی سواہ من
ذاتہ شیٔ انتہی وفقیہ علی مہایمی در امحاض النصیحۃ
می گوید لا شک ان وجود کل شیٔ لم یکن
من ذاتہ بل کان من اشراق نور الحق ولا
شک ان بینہ وبین المحل نسبۃ منشاھا
صفتہ فی الذات ھی مع الذات اسم من اسماء اللہ
فاسماؤہ تعالی ھی الظاھرۃ فی الاشیاء وھی
اسرار الربوبیۃ لکن ما تظھر فیہ تلک الاسماء
لا یصیر ربا بل مربوبا ویتوھم القاصر انہ
صار ربا کما یتوھم الصبی عند رویتہ صورۃ
الشمس فی المرآۃ ان فی المرآۃ شمسا انتہی عارف رومی
گوید ؎ ہر در و دیوار گوید روشنم ❊ پرتو غیری ندارم
این منم ❊ پس بگوید آفتاب ای نارشید ❊ چونکہ من
غائب شوم آید پدید ❊

کہ جو اوسکے تعینات کی ساتھ صور امکانیہ مین سے ہر ایک کیطرف
متعلق ہین کہ ہر اسم کی توجہ دوسرے اسم کی توجہ کی مغائر ہے
پس ممثل واحد ہے اور تمثیلین مختلف صاحب لمعات لکھتے ہین
کہ ماہتاب آفتاب کا آئینہ ہی جسطرح ذات خورشید سے
ماہتاب مین کچھ نہین ہی اور ذات ماہتاب سی آفتاب مین
کوئی اثر نہین اسیطرح اوسکی ذات مین اوسکی سوا کچھ نہین اور
نہ اوسکی ماسوا مین اوسکی ذات کی سوا کوئی چیز ہی انتہی اور
فقیہ علی مہائمی امحاض النصیحہ مین لکھتے ہین کہ بیشک کسی چیز کا
وجود بذاتہ نہین بلکہ وہ اشراق نور حق سے ہی اور واقعی اوسکی اور
محل کے درمیان مین ایک نسبت ہی جسکا منشا وصف ذاتی
ہے جو ذات کی ساتھ اسماء اللہ مین سی ایک اسم ہی پس واجب
تعالے کے اسماء ہی اشیاء مین ظاہر ہین اور وہی اسرار
ربوبیت ہین لیکن جسمین یہ اسماء ظاہر ہوتے ہین وہ رب
نہین ہو جاتا بلکہ مربوب ہوتا ہی اور نافہم سمجھتا ہی کہ وہ رب
ہو گیا جیسے بچہ آفتاب کا عکس آئینہ مین دیکھکر سمجھتا ہے کہ آئینہ
مین آفتاب موجود ہی انتہی عارف رومی کہتے ہین کہ ہر در و
دیوار روشن ہو کر کہتا ہی کہ مین بذاتہ روشن ہون مجھ مین
کسیکا پرتو نہین تو آفتاب کہتا ہی کہ ای نالائق میرے غائب
ہو جانیکے بعد اگر یہ روشنی رہے تو دعوی بھی صحیح ہی۔

قولہ ولاجل دوام الظھور وشدتہ لا یعلم ھذا الادراک الا الخواص

اقول زیرا کہ دوام ظہور و شدت آن این ادراک را

مین کہتا ہون کہ اور بوجہ اوسکی دوام و شدت ظہور کی اسکا ادراک

ندانند مگر خواص چہ ہر قدر کہ نسب و اضافات
افزون باشند خفاے او افزون تر پس ظہور او در
عین خفا است و خفا در عین ظہور باید دانست کہ
اہل اللہ مشاہدہ کردہ اند ظہور عالم بر دو وجہ یکے آنکہ
حق مرآۃ خلق است پس خلق نظر کردند نفوس خود را
بہ بصر حق در مرآۃ حق فھو الناظر لنفسہ منہم
دوم آن کہ خلق مرآۃ حق است پس حق ظاہر می شود
بہر خلق بتور استعدادات شان و می بیند خود را
ازان بصور شان و بر ہر دو وجہ اگر محتجب شود حق
از عالم ہر آئینہ فنا شود عالم دفعۃً واحدۃً پس عدم
احتجاب او ازین وجہ لطف بعالم است و رحمت بدو
و از وجہ آخر احتجاب او ست از عالم و آن سبب ظہور
عالم است در اسرار الخلوۃ می آرد کہ غیر انہ من اشتد
ظہورہ فی نورہ بحیث یضعف الادراکات
الکونیۃ عند من یسمی ذلک الظہور الحجاب
وھو فی الحقیقۃ ظہور و ظہور اسماء در حقیقت ظہور
ذات است چرا کہ اسماء امور عدمیہ اند و ظہور وجود نیست
و بطون ذات عین ظہور اسماء است و ظہور حق
عین بطون او و بطون او عین ظہور او بحیثیت
واحدہ چرا کہ او واحد از جمیع وجوہ است قال الشیخ
الاکبر فعین اولیتہ عین آخریتہ و عین

خواص کی سوا عوام نہین کر سکتے کیونکہ جسقدر نسبتین اور
اضافتین زائد ہونگی اوسکا خفا زائد ہوگا پس اوسکا ظہور
عین خفا مین اور خفا عین ظہور مین ہی جاننا چاہیئے کہ
اہل اللہ نے ظہور عالم دو طریقہ پر مشاہدہ کیا ہی ایک یہ کہ حق
آئینہ خلق ہے تو خلق نے اپنی نفوس کو بہ بصر حق آئینہ حق مین
دیکھا تو وہ اون سی اپنی ذات کا دیکھنے والا ہی دوسرے یہ کہ
خلق آئینہ حق ہی پس حق ہر خلق مین اونکے نور استعداد سی
ظاہر ہوتا ہے اور اپنے آپ کو اونکی صورتون سی دیکھتا ہے
اور دونون طرح اگر حق عالم سے پوشیدہ ہو تو عالم یکدفعہ
فنا ہو جائی تو اس وجہ سی اوسکا عالم سی پوشیدہ نہ ہونا
لطف و رحمت ہی اور دوسری وجہ سی اوس کا عالم سی پوشیدہ
ہونا عالم کے ظہور کا سبب ہی اسرار الخلوۃ مین لکھتے ہین کہ
علاوہ اسکے کہ اوسکا ظہور تو بہت زیادہ ہی ایسا کہ اوسکی
نزدیک جس نے اوس ظہور کا نام حجاب کہا ہی ادراکات
کونیہ کو اپنی نور مین ضعیف کر دیتا ہے اور وہ درحقیقت
حجاب نہین ہی بلکہ ظہور ہی ہی اور اسماء کا ظہور درحقیقت ذات کا
ظہور ہی کیونکہ اسماء امور عدمیہ ہین اور ظہور وجود ہی اور ذات
کا بطون عین اسماء کا ظہور ہی اور حق کا ظہور اوس کا عین
بطون اور اوس کا بطون عین ظہور ہے بحیثیت احدہ
کیونکہ وہ کل حیثیتون ہی واحد ہے شیخ اکبر نے کہا ہے
اوس کی عین اولیت عین آخریت ہے اور عین

ظاہریته عین باطنیته والیه کان یشیر
الخراز بقوله مجتمعة بین الضدین ثم یتلو
هو الاول والآخر والظاهر والباطن وشدة
ظهوره انما هو تعینه بالکثرات وذلک
عین خفاء الوحدة انتهی

ظاہریت عین باطنیت ہی اور ابوسعید خراز اپنی قول مجتمعة
بین الضدین مین اسی طرف اشارہ کرتی ہین اور پھر
پڑھتے ہین کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہی اور
اوسکے ظہور کی شدت بسبب اوس کی تعین کثرت کے
ہے اور یہ عین خفاء وحدت ہے انتہی

قوله وان القرب قربان قرب النوافل وقرب الفرائض اما قرب النوافل فهو زوال الصفات
البشریة وظهور صفات الله تعالی بان یحیی ویمیت باذنه تعالی ویبصر ویسمع من جمیع جسده
لا من الاذن والعین فقط وکذا یسمع المسموعات من بعید ویبصر المبصرات من بعید و
علی هذا القیاس فهذا المعنی فناء الصفات فی صفات الله تعالی وهو ثمرة قرب النوافل

اقول وبتحقیق قرب دو اند یکے قرب نوافل دوم
قرب فرایض اما قرب نوافل پس عبارت است از
زوال صفات بشریه وظهور صفات حق تعالی بروی
باین طور که زنده ومرده کند باذن حق وبینا وشنوا
شود از حیثیت جسد خود نه از چشم وگوش فقط وهمچنین
بشنود مسموعات بعیده ومبصرات بعیده را از دور
ودرین قیاس پس این معنی فناء صفات عبد است
در صفات حق واین ثمرهٔ قرب نوافل است و
حدیث صحیح بخاری لا یزال العبد یتقرب الیّ
بالنوافل مشیر این قرب نوافل است ودرین مرتبه
بنده فاعل است وحق آله وتحقیق حقه این هر دو
قرب نوافل وفرایض از رساله تنویر الافق توان جست

مین کہتا ہون درحقیقت دو قرب ہین ایک قرب نوافل
دوسرا قرب فرائض قرب نوافل صفات بشریہ کی زائل
اور صفات حق کے اوسپر ظاہر ہونے سی مراد ہے اس طرح پر
کہ باذن حق مارے اور جلائے اور بحیثیت اپنی جسد کے
دیکھے اور سنے نہ صرف کان اور آنکھ سی اسی طرح مسموعات
اور مبصرات بعیدہ کو دور سے دیکھے اور سنے اور اسی قیاس
پر اور بھی ہین پس یہی معنی صفات عبد کے صفات حق
مین فنا ہونے کے ہین اور یہ قرب نوافل کا ثمرہ ہی
صحیح بخاری کی حدیث ہی کہ ہمیشہ بندہ میری طرف بذریعہ
نوافل کی قرب ڈھونڈھتا رہتا ہے اس سی قرب نوافل
کیطرف اشارہ ہی اس مرتبہ مین بندہ فاعل ہی اور حق آلہ اور قرب
نوافل کی پوری تحقیق میری رسالہ تنویر الافق مین دیکھنا چاہیے

و باید دانست کہ قرب پنج مرتبہ دارد یکے قرب زمانی
چنانچہ زمان سرور انبیا قریب بزمان عیسیٰ است
از زمان موسیٰ علیہم الصلوات والتسلیمات دوم
قرب مکانی چنانچہ قمر با قریب تر از مشتری است
چہ قمر در سماے اولیٰ است و مشتری در سماے سادس
سوم قرب عقلی چنانچہ بایزید بسطامی و ابو الحسن
خرقانی رضی اللہ عنہما بسرور عالم صلی اللہ علیہ و
سلم نزدیک تر بودند از عتبہ و شیبہ درین جا قرب و
بعد بہ اوصاف ملکوتی و شیطانی است نہ زمانی و
مکانی چہ عتبہ و شیبہ بزمان و مکان نزدیک تر
بودند و عقل زیادہ ازین سہ مرتبہ ادراک ندارد
چہارم قرب آفریدگار تعالیٰ و تقدس بہر موجودے
کہ آن را قرب من حیث الوجود و الاحاطہ گویند
مثال قرب روح با جسد مثال قرب خداے تعالیٰ
با کل کائنات است و ھو من ضرب المثال
و للہ المثل الاعلیٰ چہ روح نہ درون قالب است
و نہ برون قالب و نہ متصل بقالب و نہ منفصل بلکہ
روح از عالم دیگر است و از دخول و خروج و اتصال
و انفصال و غیرہا از لوازم اجسام ہیچ نسبت ندارد
و با این ہمہ ذرّہ از ذرات قالب نیست کہ روح
بہ حقیقت و بذات با او نیست پس معیت حق سبحانہ تعالیٰ

جاننا چاہیے کہ قرب کے پانچ مرتبے ہیں ایک قرب زمانی
مثلاً آنحضرت صلعم کا زمانہ حضرت عیسیٰ کے زمانے سے
بہ نسبت حضرت موسیٰ کے زمانے کے قریب تھا دوسرا
قرب مکانی جیسے ماہتاب بہ نسبت مشتری کے ہم سے زیادہ
قریب ہے کیونکہ ماہتاب پہلے آسمان پر ہے اور مشتری
چھٹے آسمان پر تیسرے قرب عقلی جیسے بایزید بسطامیؒ اور
ابو الحسنؒ خرقانی آنحضرتؐ سے بہ نسبت عتبہ و شیبہ کی زیادہ نزدیک
تھے یہاں قرب اور بعد اوصاف ملکوتی اور شیطانی سے
ہے نہ زمان و مکان سے کیونکہ عتبہ و شیبہ زماناً و
مکاناً زیادہ قریب تھے اور عقل ان تین مرتبوں سے
زیادہ ادراک کی طاقت نہیں رکھتی چوتھے قرب حق
بہر موجود جس کو قرب من حیث الوجود اور احاطہ
کہتے ہیں قرب روح با جسد کی مثال قرب حق
بجمیع کائنات کی طرح ہے - یہ بھی ایک ضرب المثل
ہے - اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اعلیٰ مثال
ہے کیونکہ روح نہ جسم کے اندر ہے نہ جسم سے باہر
نہ متصل ہے نہ علیحدہ بلکہ روح دوسرے عالم
سے ہے لوازم جسمانیت یعنی دخول و خروج و اتصال
و انفصال وغیرہ سے کوئی نسبت نہیں رکھتی
اور با این ہمہ ذرات جسم سے کوئی ذرہ ایسا نہیں جس
میں روح حقیقتاً و بالذات نہ ہو پس معیت حق

باعالم ہمبرین مثال است من عرف نفسہ
فقد عرف ربہ اشارت بدین سر بود وھو معکم
اینما کنتم جز عارف صاحب بصیرت نداند چون
این قرب بر دل عارف ہویدا گردد در نظر او قرب
سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و جبرئیل علیہ السلام و
عرش و سدرہ و مومن و کافر و مور چہ و پشہ بہ قیوم
وجود ہمہ یکسان گردد ما تری فی خلق الرحمن
من تفاوت مشیر بدان ست وللہ المشرق
والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ان
اللہ واسع علیم مخبر ازان کذا فی التبصرۃ للشیخ
القونوی ؎ چون خرد با تست مشرف بر
تنت ✤ گرچہ زو قاصر بود این دیدنت ✤ نیست
قاصر دیدن روی فلان ✤ از سکون و جنبشت
در امتحان ✤ از خرد غافل شود بر بد تنت ✤ بعد ازان
عقلش ملامت می کند ✤ گر نہ بودے حاضر و غائب
بدے ✤ از ملامت کے ترا سیلی زدے ✤ چون
بینی قرب حق اندر شہود ✤ زان بدانی قرب
خورشید وجود ✤ قرب بیچون است عقلت را بتو ✤ نیست
چپ و راست پس یا پیش او ✤ قرب بیچون
چون نباشد شاہ را ✤ کہ نباید بحث عقل این راہ را
و درین قرب چارم حضرت مجدد در مکتوب اول

عالم کے ساتھ اسی طرح ہے مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ
رَبَّہٗ سے اسی سر کی طرف اشارہ ہے اور وَہُوَ مَعَکُمْ
اَیْنَمَا کُنْتُمْ کا راز عارف صاحب بصیرت کے سوا کوئی
نہیں جانتا جب یہ قرب عارف کامل کے دل پر ظاہر
ہوتا ہے تو اوس کی نظر مین قرب آنحضرت صلعم جبرئیل
و عرش و سدرہ و مومن و کافر و مورچہ و پشہ خدا کی ساتھ
برابر ہوجاتا ہے ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت
اشارہ اسی طرف ہے اور آیت وللہ المشرق الخ
اسی کی مخبر ہے ایسا ہی شیخ قونوی کے تبصرہ میں ہے
؎ جیسے تمھاری عقل تمھارے جسم کی خبر رکھتی ہے
اگرچہ اوس کی دید سے تم قاصر ہو لیکن اوس کی دید کھانے
سکون اور جنبش دیکھنے سے قاصر نہیں ہے جو شخص عقل
سے غافل ہو کر برائی پر تن جاتا ہے تو اوس کی عقل
پھر اوس کو ملامت کرتی ہے اگر عقل حاضر نہ ہوتی
غائب ہوتی تو طمانچہ ملامت تجھے کون مارتا جب
تم قرب حق کو شہود مین دیکھو گے تو قرب خورشید وجود
جان سکتے ہو جس طرح تمھاری عقل کو تم سے ایک
بے مثل قرب ہے کہ وہ نہ تمھارے داہنے ہے نہ
بائین نہ سامنے نہ پیچھے تو قرب حق کیون بے مثل
نہ ہو جس مین عقل بحث نہین کرسکتی اور اس چوتھے
قرب مین حضرت مجدد نے اپنے مکتوبات کی

جلد ثالث عرفے با مزہ میزند کہ ہر شئی بماہیت خود
آن شئی شئی است واز برای ثبوت ماہیت مر آن
شئی را ہیچ جعل جاعل درکار نیست کہ ثبوت شئی
مر نفس خود را ضروری است ازین جا گفتہ اند
کہ جعل در نفس ماہیات ثابت نیست و ماہیات
مجعول نیستند بلکہ جعل جاعل از برای اتصاف
ماہیات بوجود درکار است فعل صباغ در اتصاف
ثوب است بہ لون نہ اینکہ ثوب را ثوب سازد و لون
را لون گرداند کہ آن تحصیل حاصل است پس جعل
در نفس شئی نہ شد بلکہ در اتصاف شئی بوجود شد پس
ثابت شد کہ شئی بماہیت خود شئی است و این معنی
در نظر کشفی در ظل شئی و عکس شئی مفقود است کہ
عکس و ظل شئی بماہیت ظلی و عکسی خود ظل و عکس
نیست بلکہ بہ ماہیت اصل خود ظل و عکس گشتہ است
چہ ظل ماہیت ندارد ہمان ماہیت اصل است کہ
بہ ظل خود ظہور نمودہ است پس اصل اقرب باشد ظل را
از نفس خود چہ ظل بہ اصل خود ظل است نہ بہ نفس خود
چون عالم ظلال و عکوس افعال واجبی است ناچار
افعال کہ اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشند
و ہمچنین چون افعال ظلال صفات واجبی اند جل
شانہ ناچار صفات بعالم از عالم واز اصول عالم

تیسری جلد مین بہت اچھی بات کہی ہے کہ ہر شے اپنی
ماہیت سے شے ہے اور ثبوت ماہیت کے لیے اوس شئی
کو مخصوص طور پر کوئی جعل جاعل درکار نہین کیونکہ شئی
کا ثبوت اپنی ذات کے لیے ضروری ہے اسی لیے کہتے
ہین کہ جعل نفس ماہیات مین ثابت نہین اور ماہیات
مجعول نہین ہین بلکہ جعل جاعل وجود کو ماہیات سے
متصف کرنے کے لیے درکار ہے رنگریز کا کام کپڑے کو
رنگین کرنے کا ہے نہ کپڑے کو کپڑا بنانا اور رنگ کو رنگ
کرنا کہ وہ تحصیل حاصل ہے پس جعل نفس شئی مین نہ ہوا
بلکہ شئی متصف بوجود ہوئی تو ثابت ہوا کہ شئی اپنی ماہیت
سے شے ہے اور یہ معنی اہل کشف کی نظر مین ظل شئی اور
عکس شئی مین مفقود ہین کہ عکس اور ظل شئی اپنی ماہیت
ظلی اور عکسی سے خود ظل اور عکس نہین بلکہ اپنی اصل ماہیت سے
ظل اور عکس ہو گئے ہین کیونکہ ظل ماہیت نہین رکھتا اوسی
ماہیت اصل نے ظل مین اپنا ظہور کیا ہے پس اصل بذاتہ
ظل سے قریب تر ہوگا کیونکہ ظل اپنی اصل سے ظل ہے
نہ اپنے نفس سے چونکہ عالم افعال واجبی کے ظلال
اور عکوس کا نام ہے تو لامحالہ افعال جو اوس کے
اصول ہین عالم سے بہ نسبت عالم کے قریب تر
ہونگے اور اسی طرح جب افعال واجب تعالے کی ظلال
صفات ہین تو وہ عالم سے بہ نسبت عالم اور اصول عالم کے

که افعال باشند اقرب باشند که اصل الاصول اند و
چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند و حضرت
ذات جل سلطانه اصل جمیع اصول است لاجرم
حضرت ذات تعالی از عالم و از افعال و صفات
وجہی اقرب باشد این است بیان اقربیت وے
تعالی که در حیز تحریر و بیان آمد عقلا اگر بسر انصاف
بیایند محتمل که قبول این معنی نمایند اگر قبول ننمایند
غم نیست که خارج از مبحث انا انتہی پنجم قرب
من حیث السلوک و الاستعداد و آن بر دو نوع است
یکے قرب نوافل دویم قرب فرایض قرب نوافل
عبارت ازانست که سالک خود را فاعل یابد و حق
را آله چنانچه بی یسمع و بی یبصر اشارت ست
بآن و قرب فرایض عبارت است ازانکه سالک
خود را آله یابد و حق را فاعل چنانچه الحق ینطق
علی لسان عمر اشارت است ازان و این قرب
فرایض پس از فناء وجود سالک میسر گردد بخلاف
قرب نوافل کما فی الانتباه۔

جو افعال واجبی ہین زیادہ قریب ہون گے کیونکہ
اصل الاصول ہین اور جب صفات بھی حضرت ذات
کے ظلال ہین اور حضرت ذات کل اصلون کی اصل
ہے لامحالہ حضرت ذات عالم کے ساتھ عالم سے اور
افعال اور صفات واجبی سی قریب تر ہوگی یہ واجب
تعالی کی اقربیت کا بیان ہے جو حیز تحریر و بیان
مین آیا اگر عقلا انصاف پر آدین تو ممکن ہے کہ اسے
قبول کرین اور اگر قبول نہ کرین تو کوئی غم نہین کہ وہ خارج
از مبحث ہین انتہی۔ پانچوان قرب بحیثیت سلوک اور استعداد
کے ہے جو دو قسمون پر ہے ایک قرب نوافل دوسرے قرب
فرایض قرب نوافل سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنے کو فاعل
اور حق کو آلہ پاوے جسکی طرف بی یسمع و بی یبصر مین اشارہ
ہے اور قرب فرایض سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنے کو آلہ
اور حق کو فاعل پاوے جسکی طرف الحق ینطق علی
لسان عمر مین اشارہ ہے اور یہ قرب فرایض بعد فنائے
وجود سالک کے میسر ہوتا ہے بخلاف قرب نوافل
کے جیسا کہ انتباہ مین ہے۔

قولہ واما قرب الفرایض فھو فناء العبد بالکلیۃ من شعور جمیع الموجودات حتی
عن نفسہ ایضا بحیث لم یبق فی نظرہ الا وجود الحق سبحانہ وھذا معنی فناء العبد فی اللہ وھی

ثمرۃ قرب النوافل

اقول قرب فرایض آن که بنده بالکلیه فانی شود

مین کہتا ہون کہ قرب فرایض یہ ہے کہ بندہ تمام موجودات

از ادراک کل موجودات حتی از نفس خود بطوری که
باقی نماند در نظر او بجز وجود حق این فنا العبد
فی اللہ است و آن ثمرہ قرب فرایض است جامی
در اشعۃ اللمعات در بیان این قرب میفرماید کہ بحکم
فرمودہ ان اللہ واسع علیم گنجایش آن دارد کہ
خود بصورت ہمہ گویندگان و ہم بصورت ہر چہ
گویند بر آید پس ہر کہ گوید و ہر چہ جوید ہمہ درست باشد
اظہار چنین اسرار ہر چند نازکی دارد اما معذور دارد
خود گفت حقیقت خود و خود بشنید و زان روی کہ خود
نمود خود را خود دید جنید رضی اللہ عنہ کہ لسانی است
از السنہ حق میفرماید سی سال است کہ من با حق
سخن می گویم و خلق پندارد کہ با ایشان می گویم یعنی
جنید رح در مجالی خلق حق را می دید و شنوندہ او را
میدانست و محجوبان پنداشتند کہ با خلق می گوید
و شنوندہ ایشان اند بلکہ خود جنید در میان نبود
حق میگفت و محجوبان می پنداشتند کہ جنید می گوید
بسمع موسی ہم او می شنید کہ بزبان شجرہ گفت انی
انا اللہ رب العالمین انتہی ملخصاً دیگر باید دانست
کہ این دو قرب مرتبہ احسان بندہ اند کہ آن را
سیر و سفر معنوی گویند در قرب نوافل حق باطن
بندہ بود و بندہ ظاہر حق و این مرتبہ در فنای صفات

کے ادراک سے بالکل فانی ہو جائے حتی کہ اپنے نفس سے
بھی ایسا کہ اوسکی نظر مین حق کے سوا کچھ باقی نہ رہے اور
یہی اللہ مین بندہ کی فنا ہی اور یہی قرب فرایض کا ثمرہ
ہی مولانا جامی اشعۃ اللمعات مین اس قرب کے بیان مین فرماتی
ہین کہ بحکم ان اللہ واسع علیم اسکی گنجایش ہی کہ اپنی کو
تمام کہنے والون کی صورت یا جس صورت مین کہ وہ
کہین ظاہر کر دی تو جو کوئی جو کچھ کہے اور جو کچھ ڈھونڈھے
سب درست ہے ایسے اسرار کا اظہار اگرچہ نازک ہی لیکن
معذور معذور ہی سہ خود اوسنی اپنی حقیقت کہی اور خود ہی
سنی اسی سبب سے خود ہی ظاہر ہوا اور خود ہی نے اپنے آپ کو
دیکھا لسان الحق حضرت جنید رض فرماتی ہین کہ تیس برس سے
مین حق سی باتین کرتا ہون اور لوگ سمجھتے ہین کہ اونسی باتین
کرتا ہون یعنی وہ مظاہر خلق مین حق کو دیکھتے اور اوسی کو
سننے والا جانتے تھے اور محجوب لوگ سمجھتے تھے کہ وہ ہم سی
کہتے اور ہم اوسے سنتے ہین بلکہ خود جنید بھی درمیان مین نہ تھے
حق ہی کہتا تھا اور لوگ جانتے تھے کہ جنید رح کہتے
ہین اور سمع موسی سے بھی اوسی نے سنا جس نے زبان
شجر سے کہا کہ بیشک مین اللہ تمام عالم کا رب ہون انتہی نیز
جاننا چاہیے کہ دونون مراتب بندہ کے لیے مرتبہ احسانی
ہین جسکو سیر و سفر معنوی کہتے ہین قرب نوافل مین حق بندہ
کا باطن ہوتا ہے اور بندہ حق کا ظاہر اور یہ مرتبہ فنا صفات مین

حاصل می شود و در قرب فرائض حق ظاهر شده بود
و بنده باطن حق و این مرتبه در فنای ذات و وصول
بمقام فرق بعد الجمع حاصل می آید صدر الدین قونوی
میفرماید که باطن حق ظاهر انسان کامل است و ظاهر
حق باطن انسان کامل یعنی باطن و ظاهر انسان
کامل باطن و ظاهر حق است۔

حاصل ہوتا ہے اور قرب فرایض مین حق بندہ کا ظاہر اور
بندہ حق کا باطن ہوتا ہے اور یہ مرتبہ فنائے ذات اور مقام
فرق بعد الجمع کے وصول مین حاصل ہوتا ہی صدر الدین
قونوی فرماتے ہین کہ حق کا باطن انسان کامل کا ظاہر ہے
اور حق کا ظاہر انسان کامل کا باطن یعنی باطن و ظاہر
انسان کامل کا حق کا باطن و ظاہر ہے۔

قوله وان من القائلين بوحدة الوجود من يعلم ان الحق سبحانه حقيقة جميع الموجودات ولكن لا يشاهد الحق
سبحانه في الخلق

اقول و برخی از قائلین وحدت وجود کسانے اند که
میدانند این که حق سبحانه تعالی حقیقت جمیع موجودات
است و این از تقاریر سابق هویدا شد اما مشاهده حق
در خلق نمی کنند تفصیل این آینده می آید

مین کہتا ہون کہ بعض قائلین وحدت وجود مین لوگ
ہین جو یہ جانتے ہین کہ حق تمام موجودات کی حقیقت ہے
اور یہ تقریرون سے ظاہر ہو چکا لیکن حق کا مشاہدہ خلق
مین نہین کرتے اسکی تفصیل آیندہ آتی ہے۔

قوله ومنهم من يشاهد الحق في الخلق شهودًا حاليًا بالقلب فهذه المرتبة اولى من الاولى

اقول و بعض آنند که مشاهده حق در خلق می کنند
بشهود حالی قلبی و این مرتبه بنسبت اولے
اولی است چه که مشاهده مجمل است در مفصل۔

مین کہتا ہون اور بعض وہ لوگ جو حق کا مشاہدہ خلق
مین شہود حالی قلبی سے کرتے ہین اور یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے
اچھا ہے کیونکہ اسمین مجمل کا مشاہدہ مفصل مین ہے۔

قوله ومنهم من يشاهد الحق في الخلق والخلق في الحق ولا يكون احدهما مانعًا عن الاخر
شهودًا عيانيًا وهذه المرتبة اعلى واولى من المرتبتين السابقين وهي مقام الانبياء والاقطاب ومتابعتهم انتهى

اقول بعضی ازان مشاهده حق در خلق و خلق در
حق میکنند و یکے مر دیگر را حاجب و مانع نیست از دیگر
بشهود عیانی و این مرتبه اعلی و اولی است از دو مرتبه

مین کہتا ہون انہین سی بعض حق کا مشاہدہ خلق مین اور
خلق کا حق مین کرتے ہین اور ان دونون مین سی ایک دوسری کا شہود
عیانی سی حاجب و مانع نہین یہ مرتبہ مراتب سابقہ سی اعلے و اولی ہے

سابق و این مقام انبیاء و اقطاب است بمتابعت
انبیاء شیخ اکبر می فرماید که الناس علی ثلثة اقسام
قسم یری الخلق ولا یری الحق وقسم یری
الحق ولا یری الخلق وقسم جامع بین الخلق
والحق وهو صاحب البقاء انتهی مولانا روم میفرماید
؎ آن یکے ماه همی بیند عیان * وان یکے
تاریک می بیند جهان * وان دگر سه ماه می بیند بهم *
این سه کس بنشسته یک موضع بهم * یعنی خلق سه قسم
اند یکے آن که در نظر او موجود و مشهود جز حق نه باشد
حق را بیند و بس و آن موحد است دوم آنکه در چشم او
مشهود و موجود جز خلق نباشد و بس و این محجوب است
در بیت اول بیان همین دو قسم است سوم آنکه هم
مشاهدهٔ حق کند در مرآت خلق و هم مشاهدهٔ خلق
کند در مرآت حق و هم مشاهدهٔ هر دو مرآت و این
کس محقق است جامی فرماید ؎ اعیان همه آئینه و
حق جلوه گر است * یا نور حق آئینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدید البصر است * هر یک ز دو این
آئینهٔ آن دگر است * و در نقد النصوص تعلیقات
آن مولانا جامی نوشته اند که مردم بر چهار مقام اند
یکے فرق اول که در وی شهود خلق است محتجب از
حق و صاحب این همه خلق بنگرد و حق را بالجمیع وجوه

اور یہ انبیاء کا مقام ہے نیز اقطاب کا بمتابعت انبیا شیخ اکبر
فرماتے ہین کہ لوگ تین قسم کے ہین ایک وہ جو خلق کو دیکھتے
اور حق کو نہین دیکھتے دوسرے وہ جو حق کو دیکھتے اور خلق کو
نہین دیکھتے تیسرے وہ جو حق اور خلق دونو کے جامع ہین۔
یہی صاحب بقا ہین انتہی مولانا روم فرماتے ہین ایک وہ
شخص ہی جو ماہتاب کو صاف ظاہر دیکھتا ہے اور ایک وہ
شخص ہی جو جہان کو تاریک دیکھتا ہی تیسرا وہ شخص ہی جو تین
چاند ایک ساتھ دیکھتا ہی اور یہ تینون باہم ایک جگہ بیٹھے ہوے
ہوتے ہین یعنی خلق تین قسم پر ہی ایک وہ جسکی نظر مین حق
کی سوا کوئی موجود و مشہود نہ ہو یہ موحد ہی اور ایک وہ جسکی نظر
مین خلق کی سوا کوئی موجود اور مشہود نہو یہ محجوب ہی شعر اول مین
انھین لوگون کا بیان ہی اور ایک وہ جو حق کو آئینہ خلق
مین اور خلق کو آئینہ حق نیز دونون کا علیحدہ علیحدہ بھی مشاہدہ
کرے اور یہی محقق ہے۔ مولانا جامی فرماتے ہین تمام
اعیان آئینہ کی طرح ہین جس مین حق جلوہ گر ہے یا نور
حق آئینہ ہے اور اعیان صورتین ہین نیز نظر محقق کی
نگاہ مین ان دونون مین سے ہر ایک دوسرے کا آئینہ
ہے اور نقد النصوص اور اوس کے تعلیقات مین
مولانا جامی لکھتے ہین کہ آدمی چار مقام پر ہین
ایک صاحب فرق جو حق کو علیحدہ سے دیکھتا ہے اور
یہ شخص بالکل خلق کو دیکھتا ہے اور حق کو ہر طرح سے

غیر وا ناز دوم جمع کہ دروی شہود حق است بی خلق
واین مرتبۂ فناء سالک است چہ تا زمانے کہ ہستی
سالک برجا بود شہود حق بے خلق نیست و صاحب
این مقام وحدت را در کثرت ملاحظہ نماید و صاحب
فنا از دو حال خالی نیست یکے آن کہ بالکل مسلوب العقل
شود و دران سکر و بیخودی ماند و این طائفہ را مجذوب
مطلق خوانند قلم تکلیف بر آنہا نیست معاف و
ترخان حق اند چہ تکلیف بر عقل است و ایشان مجانین
حق اند انکار و اقتداء ایشان نباید کرد و گشتہ اند
این قوم ترخان خدا بسکے بود انکار ایشان خود روا
رو بصدق دل بکو زایشان نظر و منکر و مانع مشو ای
بے خبر و محققان صوفیہ این طائفہ را کامل نامند
زیرا کہ سالک قبل از وصول بمقام جمع و استغراق
اشیاء را من جمیع الوجوہ غیر می بیند و در مقام تعطل
و تفرقہ بود و در ہنگام استغراق نہ کثرت حقیقی بیند و
نہ اعتباری پس درین مرتبۂ استغراق عدم امتیاز
تابع و متبوع و عابد و معبود است و ساکن مقام
استغراق پردہ در شریعت دیگر آن کہ پس از فناء
آنہا را بہ بقاء حق باقی گردانند سوم فرق ثانی کہ در وے
شہود خلق است قائم بحق و صاحب این مقام کثرت
را در وحدت می نگرد چہارم جمع الجمع کہ در وے شہود وحدت

غیر جانتا ہے دوسرے جمع جس مین حق کا شہود بغیر
خلق کے ہی اور یہ مرتبہ فناء سالک کا ہی کیونکہ جب تک سالک
کی ہستی قائم ہوتی ہی حق کا شہود بغیر خلق کے نہین ہوتا
اس مقام والا وحدت کو کثرت مین دیکھتا ہی اور صاحب فنا
دو حال سی خالی نہین ایک وہ جو بالکل مسلوب العقل ہون
اور سکر و بیخودی مین رہین جنکو مجذوب کہتی ہین اور تکلیف
شرعیہ نہین سب اونکو معاف ہی وہ لوگ ترخان حق ہین
کیونکہ تکلیف عقل پر ہے اور یہ مجانین حق ہین ان کا انکار
اور انکی اقتداء نہین کرنا چاہیے یہ قوم خدا کی ترخان ہی
انکا انکار کسی طرح جائز نہین صدق دل سی انکی طرف متوجہ
رہو اور ان کے منکر نہ ہو ترخان سے صاحبین خاص مراد
ہین جو تمام امور سے مستثنے ہوتے ہین محققین صوفیہ ان کو
کامل نہین جانتے اس لیے کہ سالک وصول سی پہلے مقام
جمع و استغراق مین اشیاء کو ہر طرح غیر دیکھتا ہی اور مقام
تعطل اور تفرقہ مین ہوتا ہی اور بحالت استغراق نہ کثرت
حقیقی کو دیکھتا ہی اور نہ اعتباری کو پس اس مرتبۂ استغراق
مین تابع و متبوع و عابد و معبود کا امتیاز نہین ہی اور
سالک مستغرق پردہ در شریعت ہے دوسرے یہ کہ بعد
فنا کے بقاء حق سے باقی رہتے ہین تیسرے فرق ثانی جس
جسمین شہود خلق قائم بحق ہونیکے ساتھ ہی اس مقام والی کثرت کو
وحدت مین دیکھتے ہین چوتھے جمع الجمع جسمین شہود وحدت

در کثرت و شهود کثرت در وحدت می باشد بی انفکاک انتهی و جمع الجمع مقام سرور انبیاست صلی الله علیه سلم و ورثهٔ وی صاحب گلشن راز گوید ؎ همه از وهم تست این صورت غیر * که نقطه دائره است از سرعت سیر * یکی خط است ز اول تا به آخر * برو خلق جهان گشته مسافر * درین ره انبیا چون ساربان اند * دلیل و رهنماے کاروان اند * وز ایشان سید ما گشته سالار * هم او اول هم او آخر درین کار * مقام دلگشایش جمع جمع است * جمال جان فزایش شمع جمع است * و نیز باید دانست که مرتبهٔ جمع را گاهے مرتبهٔ بقا خوانند چه انسان درین مرتبه از خود فانی است و به بقاے حق باقی و گاهے مرتبهٔ فنا گویند و مرتبهٔ فرق ثانی را بقا چه انسان در مرتبهٔ جمع از خود فانی است و در مرتبهٔ فرق ثانی بحق باقی اللهم ارزقنا هذا المقام ببرکة سید انبیائک علیه و علیهم السلام

در کثرت اور شہود کثرت در وحدت بغیر تفرقہ کے ہوتا ہے انتہی اور جمع الجمع آنحضرت صلعم اور اونکے وارثون کا مقام ہے صاحب گلشن راز لکھتے ہین ؎ یہ غیریت کی صورتین تمھارے وہم کی وجہ سے قائم ہین ورنہ دراصل خود نقطہ ہی سرعت سیر کی وجہ سے دائرہ ہے اول سے آخر تک ایک ہی خط ہے جسپر تمام عالم چل رہا ہے اس راہ مین انبیا ساربان کی طرح قافلہ والون کے راہبر اور راہنما ہین انھین مین سے ہمارے آنحضرت صلعم سردار ہین وہی سب سے اول اور وہی سب سے آخر ہین آپ کا مقام عالی جمع الجمع ہے اور آپکا جمال جانفزا شمع محفل کی طرح ہے اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ مرتبۂ جمع کو کبھی مرتبۂ بقا کہتے ہین کیونکہ انسان اس مرتبہ مین اپنے سے فانی اور بقاء حق باقی ہے اور کبھی مرتبۂ فنا کہتے ہین اور مرتبۂ فرق ثانی کو بقا کیونکہ انسان مرتبۂ جمع مین اپنے سے فانی اور مرتبۂ فرق ثانی مین حق سے باقی ہے خداوندا ہم کو یہ مقام ببرکت حضرت سید الانبیاء علیہ السلام عطا کر۔

قوله ومن المحال ان یحصل المرتبة المتوسطة من تلک المراتب الثلثة لمن خالف الشریعة والطریقة فضلا عن المرتبة الاخیرة التی هی اعلی مما سواها من المرتبتین

اقول و محال است که حاصل شود مرتبهٔ متوسطه ازین هر سه مراتب کسی را که خلاف شریعت و طریقت بود چه جاے مرتبهٔ اخیره جمع الجمع که اعلی مراتب است که حاصل شدن آن از اجلی محالات است والله اعلم

مین کہتا ہون اور محال ہے کہ مرتبۂ متوسطہ اوسکو حاصل ہو جو خلاف شریعت و طریقت ہو تو مرتبۂ اخیرہ یعنی جمع الجمع کا جو سب سے اعلی مرتبہ ہے کیا ٹھکانا کیونکہ اوس کا حاصل ہونا بالکل محالات سے ہے واضح ہو کہ

ان الرياضات لا تفيد ولا تقرب العبد الى الله
ما لم تكن على موافقة الشريعة ومتابعة السنة
كما قال الشيخ الجنيد قدس سره الطرق كلها
مسدودة على الخلق الا من اقتفى اثر رسول الله
صلى الله عليه وسلم فحينئذ لا بد لمن اراد التقرب
الى الله تعالى بالرياضات الحكمية ان يقتدي
بالشريعة الغراء ويتبع السنة الحسناء حتى ينتج
له من الرياضات التقرب اليه تعالى والمعرفة
به فلعدم الاقتداء وترك الاتباع قد ضل
المرتاضون بمجرد الرياضات الاختراعية عن
نور الهداية في معرفة الحق سبحانه تعالى مع
تعمقهم في تزكية النفس بتلك الرياضات
الشاقة بل افسدوا عقائدهم كلما تعمقوا في
الرياضات لان كل من لم يلحق رياضته
بالشريعة ولم يتبع السنة فليس له نصيب من
التقربات الالهية والمعرفة الحقانية ولا يحصل
له من تلك الرياضات الا الاوهام الفاسدة
والخيالات الكاسدة التي ليس لها من الله قبول
بل انما يخاف له عن طريق الحق خروج وعدول
انتهى كذا في جامع الاصول وايضا فيه قالوا
الشريعة امر بالتزام العبودية دائما والحقيقة

ریاضات جب تک موافق شریعت و متابعت سنت نہون
تب تک نہ وہ مفید ہوتی ہین اور نہ اوس سے بندہ کو حق
کا قرب حاصل ہوتا ہے چنانچہ حضرت شیخ جنید قدس سرہ کا
ارشاد ہے کہ بجز متابعت نبوی صلعم کے اور سب راہین خلق
پر بند ہین تو جو کوئی تقرب الی اللہ بذریعہ ریاضات حکمیہ
چاہے اوسے شریعت غرا کی اقتدا اور سنت سنیہ کی
پیروی کرنا چاہیے تاکہ نتیجہ ریاضات یعنی معرفت و تقرب
الٰہی ظاہر ہو کیونکہ ترک اقتدا و اتباع سے اہل ریاضت
بمجرد ریاضیات اختراعیہ کے بجاے نور ہدایت حاصل
کرنیکے گمراہ ہو گئے باوجودیکہ اونھون نے تزکیہ نفس مین
ان ریاضات شاقہ سے معرفت حق مین غور کیا جس قدر
ریاضات مین غور و خوض کیا اوسی قدر اون کے
عقائد فاسد ہو گئے۔ کیونکہ جس کی ریاضت حسب
شریعت و متابعت سنت نہ ہو تو اوسے معرفت
الٰہیہ سے کوئی حصہ نہین اوس کو ان ریاضات سے
اوہام فاسدہ و خیالات واہیہ کے سوا کچھ حاصل نہین
اور یہ اللہ تعالے کے نزدیک مقبول نہین بلکہ اس
مین طریق حق سے خروج و عدول کا خوف ہے
انتہیٰ۔ اسی طرح جامع الاصول مین ہے نیز
اوسی مین ہے کہ صوفیہ کا قول ہے کہ شریعت
التزام عبودیت کا حکم ہے۔ اور حقیقت

مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة
بالحقيقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير
مقيدة بالشريعة فغير مقبولة ايضا فالشريعة
ان تعبده والحقيقة ان تشهده فالشريعة
قيام بما امر والحقيقة شهود لما قضى وقدر
وما اخفى واظهر و بايد دانست كه اهل ظاهر
اهل شريعت اند واهل باطن اهل حقيقت و اين هر دو
متلازم اند حقيقتا چرا كه طريق الى الحق را ظاهر است
و باطن ظاهرش شريعت است و باطنش حقيقت
پس بطون حقيقت در شريعت چون بطون روغن
در لبن است يا بوئے گل در گل پس مراد از حقيقت و
شريعت اقامت عبوديت است بر وجه مرضى
فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة وكل
حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة پس شريعت
حق است و حقيقت حقيقت آن حق و جامع آن
اين را قول تعالى اياك نعبد و اياك نستعين
پس اياك نعبد شريعت است و اياك نستعين حقيقت فتدبر واستطر

مشاہدہ ربوبیت ہے پس جو شریعت کہ بغیر امداد حقیقت
کے ہو وہ نامقبول ہی اور جو حقیقت شریعت سی مقید نہو
وہ بھی نامقبول ہی پس شریعت یہی کہ اوسکی عبادت کیجائے
اور حقیقت یہ ہے کہ اوسکا مشاہدہ کیا جائے پس شریعت
قیام بہ ماموارت ہے اور حقیقت اوس چیز کا شہود ہی جو قضا و
قدر سی متعلق ہی مخفی ہو خواہ ظاہر نیز جاننا چاہیے کہ اہل ظاہر
اہل شریعت ہیں اور اہل باطن اہل حقیقت اور یہ دونوں حقیقتاً
متلازم ہیں کیونکہ راہ حق کا ایک ظاہر ہے اور ایک
باطن ظاہر شریعت ہی اور باطن حقیقت پس حقیقت شریعت
میں اسی طرح پوشیدہ ہے جیسے گھی دودھ میں یا خوشبو پھول
میں پس حقیقت اور شریعت سی مطلب عبودیت کا طریق
پسندیدہ قائم کرلینا ہے تو جس شریعت میں حقیقت نہو وہ
باطل ہے تو شریعت حق ہے اور حقیقت اوس حق
کی حقیقت ہے اور اللہ تعالے کا ارشاد ایاک نعبد
وایاک نستعین اس کا جامع ہے تو ایاک
نعبد شریعت ہے اور ایاک نستعین حقیقت اس کو
غور کرو اور سمجھو

قوله وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين الحق سبحانه وتعالى والغيرية اعتبارية
واما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه ومثاله الحباب والموج والبرد والثلج
فان كلها من حيث الحقيقة عين الماء ومن حيث التعين غيره وكذا السراب من
حيث الحقيقة عين الهواء ومن حيث التعين غير الهواء والسراب في الحقيقة هو اظهر رؤية الماء

اقول جمیع موجودات بحیثیت وجود عین اند و غیریت
اعتباریست ورنہ در اصل کل حق است ومثالش
حباب و موج و برد و برف است کہ ہمہ من حیث الحقیقت
عین آب اند و من حیث التعین غیر و اعتبار واقعی و حقیقی
است نہ اعتبار معتبر چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث
در مکتوب مدنی می نگارند وکذلک کلام مولانا
عبدالرحمن الجامی عندی مسلم فان مقصوده
نفی تاصل الحقایق بحیالها وانها اعتبارات و
اضافات للوجود الحق بمعنی ان الوجود ظهر
فیها وتعین بہا لا بمعنی الفرق الاعتباری انتہی
بقدر الضرورۃ والباقی فی المقام بالجملہ آن غیریت
اعتباریست دیگر حاجت بیان ندارد کہ ظاہر تر است
واز تقاریر سابق محقق گشتہ رفت البتہ این فی الجملہ
غیریت کہ مناط احکام و آثار نشأتین تواند شد اشیا را
ثابت است ونیز کمال ہر شی عبارت از ظہور صورت
نوعیہ او ست بہ تمام احکام و آثار خود یا باکثر آنہا برابر
است کہ بفطرت و موہبت باشد یا بتدبیر و کسب
حاصل شود پس آنانکہ فطرت شان متغیر نشدہ ائمہ
باشند در علوم و اخلاق و اعمال و دیگران را اقتدا بایشان
واجب باشد تا کمال نوعی حاصل کنند پس ریاضت و
مجاہدہ و تدبیر و کسب است برای اقتدا بسلیم فطرتان

مین کہتا ہون کہ کل موجودات بحیثیت وجود عین حق ہین
اور غیریت اعتباری ہے ورنہ دراصل سب حق ہے جسکی
مثال حباب اور موج اور ٹھنڈی اوس اور برف ہے کہ سب
حقیقتاً عین کے ہین اور بحیثیت تعین غیر اور اعتبار واقعی و
حقیقی ہے نہ اعتبار معتبر جیساکہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث مکتوب
مدنی مین لکھتے ہین کہ اسیطرح مولانا عبدالرحمن جامی کا کلام میرے
نزدیک مسلم ہے کیونکہ اونکا مقصود نفی تاصل حقائق ہے انھین
مخلوقات کے ساتھ اور یہ کہ وہ وجود حق کا اعتبارات و اضافات
ہین بس معنی ہین کہ وجود انمین ظاہر اور انسے متعین ہوا نہ
فرق اعتباری کے معنے مین انتہی بقدر ضرورت اور باقی اس
مقام پر یہی غرضکہ وہ غیریت اعتباری ہے جسمین توضیح کی
ضرورت نہین کہ خود واضح ہے اور پہلی تقریرون سے ثابت
ہو چکا ہے البتہ یہ تھوڑی غیریت جسپر دونون عالم کے
احکام اور آثار موقوف ہو سکتے ہین اشیا کے لیے ثابت ہے
اور ہر شی کی کمال سے بھی مراد اوسکی صورت نوعیہ کا اپنی تمام
یا اکثر احکام و آثار کے ساتھ ظہور ہے تو دو حال سے خالی
نہین یا وہ بفطرت و موہبت ہون یا تدبیر اور کسب سے
حاصل کی گئی ہون تو وہ جن کی فطرت مین تغیر نہین
ہوا وہ علوم اور اخلاق اور اعمال مین امام ہین دوسرون کو
انکی اقتدا واجب ہے تاکہ کمال نوعی حاصل کرین پس ریاضت اور
مجاہدہ صاحب فطرت سلیم کی اقتدا کے لیے تدبیر و کسب ہے

تا ہر چہ از ثمرات بر سلامت فطرت ور نشأتین مرتب
نشود در مقتدیان ہم مترتب شود وشاید ازین جا
فرقہ از معتزلہ گمان بردہ اند آنجا کہ واجب تعالی
وممکنات را در ذات شریک ومماثل میدانند وتفاوت
نمیدانند الا در اعتبارات وصفات حالانکہ در کتب
متداولہ اہل وحدت وجود از ہیچ کسے از کبرا وصوفیہ
این منقول نیست بلکہ بخلاف این تصریحات است
از انجملہ است در لوائح ؎ تا چند حدیث وجہ و
ابعاد وجہات ✤ تا کے سخن از معدن وحیوان ونبات
یک ذات فقط بود محقق نہ ذوات ✤ این کثرت
وہمی ز شیون است وصفات ✤ معنی این رباعی
ہمانست کہ وجود واحد است وموجود متعدد ونیز
بدان کہ چون ظہورات حق مطابق اعیان ثابتۂ
علمیۂ وی تعالی میباشد ضرور است کہ ہر نقصانی کہ
مقتضائی آن اعیان خواہد بود بہمان نقصان ظہور
خواہد فرمود پس آن نقصان خواہ از لوازم ارواح
باشند خواہ از لوازم اجسام صرف بحیثیت آن مرتبہ ظہور
است نہ بحیثیت ذات وی تعالی کہ از عالم ارواح
نیز باطن تر است وآن ذات پاک در عین این تنزل
برہمان کمال ذاتی خود بودہ است پس چنانچہ آن
مراتب نازلہ یعنی عالم ارواح وعالم اجسام از قبیل امور

تاکہ جو کچھ ثمرات فطرت سلیم پر دونون عالم مین مرتب ہون
مقتدیون پر بھی مرتب ہون اور شاید یہان فرقۂ معتزلہ نے
یہ گمان کیا ہے کہ جو واجب تعالی اور ممکنات کو ذات مین
شریک اور مثل جانتے ہین اور اعتبارات وصفات کے
سوا کوئی فرق نہین کرتے حالانکہ اہل وحدت وجود
کی مشہور کتابون مین کسی بزرگ سے بھی یہ منقول نہین
بلکہ اس کے خلاف تصریحات ہین از انجملہ لوائح مین ہے
؎ کہ کب تک وجہ اور ابعاد اور جہات کا بیان ہو اور
کہان تک معدنیات اور حیوانات اور نباتات کے متعلق
گفتگو کیجائے صرف ایک ہی ذات ثابت ہے نہ متعدد
ذاتین یہ کثرت وہمی شیون اور صفات کی ہے اس رباعی
کا یہی مطلب ہے کہ وجود ایک ہے اور موجود متعدد اور
یہ بھی واضح ہو کہ جب ظہورات حق مطابق اوسکے اعیان ثابتہ
علمیہ کے ہوتے ہین تو ضروری ہے کہ ہر نقصان جو اوس
اعیان کا مقتضا ہو اوسی نقصان کے ساتھ ظہور بھی کرے
تو وہ نقصان خواہ لوازم ارواح سے ہو خواہ لوازم اجسام
سے صرف اوس مرتبہ کی حیثیت سے اوس کا ظہور ہے نہ بحیثیت
ذات واجب تعالی کہ وہ عالم ارواح سے بھی زائد پوشیدہ
ہے اور وہ ذات پاک عین اس تنزل مین اپنے
اوسی کمال ذاتی پر ہے تو جس طرح وہ مراتب نازلہ
یعنی عالم ارواح اور عالم اجسام مین بسبب امور

وہمیہ مانند پیکر بشری فرشتہ بودہ اند آن نقصانات
نیز یعنی جاہل یا عاجز بودن ارواح ومقید حیز و
مکان بودن اجسام وریزہ ریزہ شدن آنہا از
ہمین قبیل است وذات مقدس حضرت واجب الوجود
درعین این نقصانات بہمان کمالات متحقق می باشد

وہمیہ مثل صورت بشری و فرشتہ کے ہوے ہین وہ نقصانات
بھی یعنی ارواح کا جاہل یا عاجز ہونا اور اجسام کا حیز و
مکان مین ہونا یا اون کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا بھی اسی
قبیل سے ہے اور ذات مقدس حضرت واجب الوجود عین
ان نقصانات مین انھین کمالات سے قائم رہتی ہے

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون الحاصل
موقوفیت کمال حق بر عالم صرف از جہت تحقق
آن کمال است و ظاہر کہ تحقق خود از معانی مصدریہ
است کہ مر متحقق را ضرورت افتد بر آن و ذات بحت
ہمچنان بر صرافت خود است چنانکہ بود و ماند چنانکہ ہست
الکنون در اثبات وحدت وجود بعضی آیات و احادیث
کہ بعبارۃ النص و دلالۃ النص دلالت دارند میفرمایند

تیرا پروردگار صاحب عزت وصف کرنیوالونکے وصف سے
پاک ہے خلاصہ یہ کہ حق کی کمال اسمائی کا عالم پر موقوف ہونا
صرف اوس کمال کی تحقق کی وجہ سے اور ظاہر ہے کہ تحقق خود
معانی مصدریہ مین سے ہے جسکی خود متحقق کو ضرورت پڑتی ہے
ذات بحت اسیطرح اپنی صرافت پر ہے جیسے کہ تھی اور جسطرح
ہے ویسی ہیگی اب اثبات وحدت وجود مین بعض آیتین اور
حدیثین جو بعبارۃ النص و دلالۃ النص دلالت کرتی ہین فرماتی ہین

قولہ والدلائل الدالۃ علی وحدۃ الوجود لکثیرۃ اما من الآیات

اقول دلائل دالہ بر وحدت وجود بسیار اند دلائل
جمع دلیل والدلیل فی اللغۃ ہو المرشد وما بہ
الارشاد وفی الاصطلاح ہو الذی یلزم من العلم
بہ العلم بشیء آخر وحقیقۃ الدلیل ہو ثبوت
الاوسط للاصغر واندراج الاصغر تحت الاوسط
کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف
الجرجانی اما دلائل شبتہ وحدت وجود پس آیات

مین کہتا ہون کہ دلائل وحدت وجود بہت ہین دلائل
دلیل کی جمع ہے جس کی معنی لغت مین راہ بتانے والے کے
ہین نیز جس چیز سے کہ راہ دکھلائی دے اور اصطلاح مین
دلیل وہ ہے جسکے علم سے دوسری چیز کا علم ہونا لازم
ہو اور حقیقت دلیل اوسط کا ثبوت اصغر کے لیے اور اصغر کا
اوسط کے تحت مین داخل ہونا ہے اسی طرح میر سید شریف جرجانی
کی کتاب تعریفات الاشیا مین ہے اب وحدت وجود کے ثابت کرنیوالے دلائل کلام الٰہی سے یہ ہین

قولہ قولہ تعالی وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ

اقول قول وی تعالی وخدای راست جای برآمدن
آفتاب جای فرورفتن آن پس هرجا که رو آرید
آن سو روی اوست مغربی گوید ؎ هرسو که دویدیم
همه سوئے تو دیدیم ✣ هرجا که رسیدیم سر کوئے تو دیدیم
روئے همه خوبان جهان را به تماشا ✣ دیدیم و لے
آئینهٔ روئے تو دیدیم ✣ هر قبله که بگزید دل از بهر عبادت
آن قبلهٔ دل را خم ابروی تو دیدیم ✣ ملا عبد الغفور می‌نویسد
که مقتضای آیت تنزه اوست از تقید چه اگر مقید بودی
و محصور مضمون آیت صحیح نیامدے زیرا که معنی آیت
این است که هرجا که رو آرید آنجا وجه و جود خدا است
پس اگر مقید بودی در هر موضع یافت نشدی انتهی کلامہ
گویم که این از مقولهٔ مکان است و تولیت از روی لغت
رو در آوردن و ثَمَّ اشارت بسوی آن مکان که مفهوم
از این است و مراد از وجهه ذات حق است یعنی
هرجا که روید آنجاست ذات خدا و شک نے که آن
هنگام که وجود غیر فرض کنند و روی بدو آرند آن جا
ذات حق نباشد چرا که حال خالی از آن نیست که
هنگامے که وجود غیر فرض کنند و رو بدو آرند منفک
فرض کنند یا غیر منفک فرض کنند ظاهر است که آنجا
ذات حق نباشد و الا لم یکن منفکا و اگر غیر منفک
فرض کنند هم ذات حق آنجا نباشد چه آن هنگام ذات

میں کہتا ہوں اللہ تعالی فرماتا ہے اور خدا ہی کے لیے مشرق
و مغرب ہی تو جسطرف تم متوجہ ہوا وسیطرف اللہ کا منھ ہے
مغربی فرماتے ہیں ؎ جسطرف ہم گئے ہر طرف تجھی کو دیکھا
اور جس جگہ پہونچے وہ تجھسے خالی نہ دیکھی تمام عالم کی خوبصورتوں کو
بطور تماشا دیکھا تو سب کو تیری صورت کا آئینہ دیکھا جو قبلہ
دل نے عبادت کیلیے اختیار کیا وہ قبلۂ دل تیرا ہی ابروے
خمدار تھا ملا عبد الغفور لکھتے ہیں کہ آیت کا مقتضا اوسکا تقید
سے منزہ ہونا ہے کیونکہ اگر مقید اور محصور ہوتا تو آیت کا
مضمون صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ آیت کے یہ معنی ہیں کہ جسطرف
تم متوجہ ہوا وسی طرف خدا کا منھ ہے اگر مقید ہوتا تو ہر جگہ
نہ پایا جاتا انتہی میں کہونگا کہ یہ مقولہ مکان سے ہے اور
تولیت کے معنی لغوی متوجہ ہونے کے ہیں اور ثَمَّ سے
اشارہ اوسی مکان کی طرف ہے جو مفہوم آین کا ہے
اور وجہ سے مراد حق کی ذات ہے یعنی جس طرف تم متوجہ
ہوا وسی طرف خدا کی ذات ہے اور واقعی جب کسی غیر کا
وجود فرض کریں تو خدا کی ذات وہاں نہوگی کیونکہ دو
حال سے خالی نہیں کہ جب وجود غیر فرض کرینگے اور اوسطرف
متوجہ ہونگے تو علیحدہ فرض کرینگے یا نہ کرینگے اگر علیحدہ فرض
کرینگے تو ظاہر ہے کہ وہاں ذات حق نہ ہوگی ورنہ منفک
نہوگی اگر غیر منفک فرض کریں تو بھی وہاں حق کی
ذات نہ ہوگی کیونکہ اوس وقت ضروری ہے کہ ذات

حق را لابد با ذات غیر مفروض کنند برمثال آتش در آب
گرم و یا روح در قالب و شک نیست که در آب گرم
آتش بجائے خود و آب بجائے خود است نه در مکان
آب آتش است و نه در آتش آب والا یلزم الجمع
بین الضدین و چون این ثابت شد درین حال اگر
کسے رو آورد بمکان یکی لامحاله در آن مکان دیگری
نه باشد پس دانستیم که اثبات وجود غیر در اینما تولوا
فثم وجه الله درست نباید سواء فرض وجود الغیر
منفکا عنه او غیر منفک و گوئیم که چون وجود غیر
فرض کنیم لامحاله منفک از ذات فرض کنیم که بدون تصور
انفکاک وجود غیر محال است والا یلزم المماسة
والاتصال لذاته کما عرف من فن الکلام و چون
وجود غیر منفک فرض کنند شک نیست که آنجا ذات
حق نباشد چنانکه بالا رفته اگر گوئی که هرگاه ذات حقه
متعقل نمیشود و نیز منبر ما یا اینما تولوا فثم وجه الله
پس کل جهات برای توجه ما برابر باشند مشروعیت
استقبال قبله بالخصوص در حالت صلوة چیست گوئیم
که شیخ اکبر در لواقح الانوار گفته که حکمت در تخصیص جهت
قبله آنست که چون ما یان چنان هستیم که قلوب ما مجتمع
نمیشوند بدون توجه الی جهة الواحدة لان احدنا
ذو جهة فلا یقبل ان یتعقل الا ذا جهة و من ههنا

حق کو غیر کے ساتھ فرض کرین جیسے گرم پانی مین آگ
یا جسم مین روح اور کوئی شک نہین کہ گرم پانی مین آگ
بجائے خود ہے اور پانی بجائے خود نہ پانی کی جگہ آگ
ہے اور نہ آگ کی جگہ پانی اگر ایسا ہو تو جمع بین الضدین
لازم آویگا اور جب یہ ثابت ہوا تو اس حال مین اگر
کوئی ایک مکان کی طرف متوجہ ہو لامحالہ اوس مکان مین
دوسرا نہ ہوگا پس اس سے معلوم ہوا کہ وجود غیر کا اثبات
اینما تولوا فثم وجہ اللہ سے درست نہین ہوتا خواہ وجود
غیر اوس سے منفک فرض کیا جائے یا غیر منفک اور مین
کہونگا کہ وجود غیر بھی ہم فرض کرلین تو لامحالہ ذات سے
منفک فرض کرینگے بغیر تصور انفکاک وجود غیر محال ہے ورنہ
اوسکی ذات کے لیے مس اور متصل ہونا لازم آویگا جیسا کہ
فن کلام سے معلوم ہوتا ہے اور جب وجود کو غیر منفک فرض کرین
تو کوئی شک نہین کہ وہان حق کی ذات نہوگی جیسا کہ اوپر بیان
ہوچکا اگر یہ کہیں کہ جب ذات حقہ مدرک نہین ہوتی اور یہ بھی ارشاد ہے
کہ اینما تولوا فثم وجہ اللہ تو کل جہتین ہماری توجہ کیلیے برابر ہین پس مشروعیت
استقبال قبلہ مخصوص طور پر نماز کی حالت مین کیون ہے مین کہونگا کہ شیخ اکبر
لواقح الانوار مین لکھتے ہین کہ حکمت تخصیص سمت قبلہ یہی ہے کہ چونکہ ہم
لوگون کے قلوب بغیر ایک جہت کی طرف توجہ کے مجتمع نہین ہوتی
کیونکہ ہم مین سے ہر ایک ذو جہت ہے تو وہ صاحب
جہت ہی کے تعقل کو قبول کرے گا اور اسی لیے

قالوا كلما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف
ذلك وأوجبوا على أن العباد ينزهوا الحق تعالى
عما ظهر له وصرفه فكان تخصيص التوجه الى الكعبة
شفقة من الحق علينا ليجمع همنا عليه سبحانه والا
فسائر الجهات في حقه سواء وقال العلم انه من
عجيب الامور ان العبد في حقه تعالى سواء قال تعالى
يعلم ويتحقق ان الحق تعالى ليس في جهة ثم مع ذلك
يغلب وهمه على عقله فلا يشهد الحق تعالى الا متعاليا
في جهة الفوق وربما يستدل بعضهم بقوله تعالى
يخافون ربهم من فوقهم وليس في هذه الاية
دليل صريح على ذلك لان المراد يخافون ربهم
ان ينزل عذابا من فوقهم اي من السماء انتهى
واين مسئله جهت مزلة الاقدام خلقي كثير است وواجب
بر ما است كه اقرار كنيم بجهل در معرفت كيفيت اين و
همين اعتقاد سلف صالح است

حضرت صوفیہ کہتے ہین کہ جو کچھ تیری قلب مین گذری
اللہ تعالی اوس سے علیحدہ ہی اور بندہ پر واجب ہی کہ اللہ
تعالی کو وہ اوس چیز سے پاک جانے جو اوسکے لیے ظاہر ہوئی
اور اپنی دل کو اوسکیطرف مصروف کرے تو کعبہ کیطرف توجہ کی
تخصیص اللہ کی مہر شفقت ہی تا کہ ہماری ہمتین اوراوسے
اوسی پر جمع ہو جائین ورنہ کل جہات اوسکے لیے برابر ہین اور
کہا ہی کہ دیکھو یہ عجیب تین بات ہی کہ بندہ حقتعالی کی بارہ مین
تعالی کہتے ہوئے یہی جانتا ہی سمجھتا ہی کہ حقتعالی کیلیے کوئی جہت
مخصوص نہین پھر بھی اوسکا وہم عقل پر غالب آیا ہی اور وہ حق کو
نہین دیکھتا مگر بلندی پر اوپر کی جانب جسپر اکثر لوگ اوسکی
ارشاد یخافون ربہم من فوقہم سے دلیل لاتے ہین حالانکہ اس آیت
مین سے دلیل صریح نہین نکلتی کہ وہ اپنے پروردگار سے اس امر سے خوف
کرتے ہین کہ وہ اونپر آسمان سے عذاب نازل کرے انتہی اور اس
مسئلہ مین اکثر لوگونکی قدم ڈگمگائے ہین اور ہمپر واجب ہے کہ ہم معرفت
کی کیفیت مین جہل کا اقرار کرین اور یہی سلف صالحین کا اعتقاد ہے

قوله قوله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد

اقول قول وی تعالی است ما قریب تریم بسوئی وے
از رگ گردن یعنی نحن اقرب الیه لا بالمکان ولا
بالزمان ولا بالمرتبة بل بالذات من غیر اختلاط
ولا اتحاد من حبل الورید ای من العرق الوارد
من الراس الی مقدم العنق کذا فی تفسیر الرحمانی

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ ہم اوس کی طرف
رگ گردن سے زیادہ قریب ہین یعنی ہم اوسکی طرف نہ بمکان
زمان و مرتبہ بلکہ بالذات بلا اختلاط و اتحاد رگ گردن
سے زیادہ قریب ہین یعنی اوس رگ سے جو سر سے
گردن کے اوپر کے حصے تک ہے اسی طرح تفسیر رحمانی

فارسی	اردو
کہ مصنف آن شیخ علی مہائمی یکے از اکابر صوفیہ و	مصنفہ شیخ علی مہایمی ہیں ہی اور اس قرب کا کشف اور
علماء ایشان ست و کشف و ایضاح این قرب موقوف	ایضاح ایک مقدمہ پر موقوف ہی جسکی تحقیق و تدقیق
بر مقدمہ ایست کہ علماء این طائفہ علیہ بتحقیق و تدقیق	کی توفیق اس گروہ کی علما کو ہوئی جو یہ ہی کہ کل موجودات
آن موفق شدہ اند وھی ان جمیع الموجودات من	بحیثیت وجود عین حق ہیں اور بہ حیثیت تعین غیر اور
حیث الوجود عین الحق و من حیث التعین	غیریت اعتباریہ ہے بحیثیت حقیقت تو سب حق ہی ہے
غیرہ و الغیریۃ اعتباریۃ و اما من حیث الحقیقۃ	پس صوفی کا قول کہ کل وہی ہی اور متکلم کا قول کہ ہر شئے
فالکل ھو الحق فقول الصوفی الکل ھو و قول المتکلم	اوسکی غیر ہیں سب صحیح ہیں اور اوسکی مثال حباب اور موج
ان کل شیء غیرہ کلہ صحیح و مثال الحباب	اور اولون کی ہی کیونکہ وہ سب بحیثیت حقیقت عین ہوا
والموج و کوز الثلج فان کلھن من حیث الحقیقۃ	ہیں اور بحیثیت تعین غیر اسی طرح بحیثیت حقیقت آب
عین الھواء و من حیث التعین غیرھا و کذا	ہیں لفظ اقرب میں جو باب قرب سے افعل التفضیل کا
من حیث الحقیقۃ عین الماء و در لفظ اقرب کہ صیغہ	صیغہ ہی تھوڑا غور کرنا چاہیے کیونکہ قرب حبل الورید جو
تفضیل از قرب است اندکے غور باید کرد چہ قرب حبل الورید	مخاطب کے لیے باعث تفضیل ہی مثل قرب جزء بکل
کہ مفضل علیہ است با مخاطب قرب جزء با کل است و	سے ہے اور قرب حق بہ بندہ جو باعث تفضیل ہی قرب ہویت
قرب حق با عبد کہ مفضل است قرب ہویت است	با ماہیت کی طرح ہی اگر اس سے بھی زیادہ واضح جاننا چاہیے
با ماہیت و اگر واضح تر خواہند بدانند کہ قرب مطلق است	تو قرب مطلق ہی جو قید اطلاق سے بھی معرا ہے خدا
معرا از قید اطلاق ہم و اتصال بی تکیف بی قیاس	کا بندہ سے اتصال بی کیفیت بی قیاس ہی جب یہ مقدمہ
ہست رب الناس را با جان ناس ہرگاہ این مقدمہ	درست ہوگیا تو عینیت و غیریت اور وحدت و اثنینیت
ممہد شد پس عینیت و غیریت و وحدت و اثنینیت	دونون ٹھیک ہوگئے ایسا ہی میری اوستاد اور مرشد
ہر دو راست شدند کذا افادہ استاذی و مرشدی	مولانا شاہ تقی علی قلندر نے اپنے بعض افادات
مولانا شاہ تقی علی القلندر فی بعض افاداتہ	میں لکھا ہے اور کاتب الحروف کہتا ہے کہ
و کاتب الحروف گوید کہ اقرب اسم تفضیل مستعمل بہ من است	اقرب اسم تفضیل جو بہ لفظ من مستعمل ہے

دلالت دارد بر اشتراک در اسم قرب اگرچہ مختلف الکیف
بود پس اشتراکی نیست درمیان قرب صفات و قرب
حبل الورید چرا کہ قرب از صفات معنویست و قرب
حبل الورید حسی پس در اقربیت باری تعالیٰ مر انسان را
از حبل ورید کہ آن حقیقی است دلیلی ست بر آن کہ
قرب وتعالیٰ حقیقی است ای بالذات اللازم لها
الصفات اگر گوئی کہ چون دوست داشت او تعالیٰ
این را کہ قریب تر باشد بما از حبل ورید پس چرا او را
نہ دریابیم گوئیم شیخ اکبر در باب خامس وثمانین از
فتوحات گفتہ کہ قرب حجاب است چنانکہ بعد ہمچو
آب کہ چون اندران در آئی ہر چند در وچشم کشائی
ہیچ نہ بینی بوجہ شدت قرب و اگر گوئی کہ این ہفتاد
ہزار حجاب درمیان حق و خلق کہ شارع علیہ السلام
بیان فرمودہ از چہ رو شد ند گوئیم کہ حجب کنایہ از شہود
عبد است بُعد خود را از حضرت حق پس اینہا راجع
بشہود عبد اند وحق پنہان بر شدت ظہور خود است
ایضاح این کلام آن کہ عبد مومن مشتمل بر علم و جہل
است پس علم ادراک حجب نوریہ میکند و جہل حجب
ظلمانیہ آری ؎ گر بعلم آئیم آن ایوان اوست
ور بجہل آئیم آن زندان اوست ✤ در باب رابع و خمسین و
مائتین از فتوحات است کہ حجاب عظمت از حق ابدًا

اسم قرب کے ساتھ مشترک ہونے پر دلالت کرتا ہی اگرچہ
کیفیتین مختلف ہون تو کوئی اشتراک قرب صفات اور قرب
حبل الورید مین نہین ہوگا کیونکہ قرب صفات معنوی سے
ہے اور قرب حبل الورید حسی ہی تو اقربیت اوس واجب تعالیٰ
کی انسان کی شہ رگ سے جو حقیقی ہی اسکی دلیل ہی کہ
قرب بھی اوسکا حقیقی یعنی بالذات ہے جسکے لیے صفات
لازم ہین اگر یہ کہو کہ جب حق تعالیٰ نے ہم سے شہ رگ
سے زائد ہونے کو پسند کیا تو اوسکو ہم کیون نہین پاتی تو
مین کہونگا کہ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب پچاسی مین لکھا
ہے کہ قرب بعد کی طرح حجاب ہے مثلاً پانی کے اندر آنکھ
کھولین تو بوجہ اوس کے شدت قرب کے کچھ دکھائی نہ دیگا
اگر یہ کہو کہ ستر ہزار حجاب حق اور خلق کے درمیان جو
شارع علیہ السلام نے بیان فرمائے یہ کس طرح ہوئے تو
مین کہونگا کہ حجابات سے مراد بندہ کا حضرت حق سے
اپنی دوری مشاہدہ کرنا ہے تو یہ راجع بہ شہود عبد ہی حق
اوسی طرح اپنی شدت ظہور پر ہی اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ
بندۂ مومن علم اور جہل دونون پر مشتمل ہی پس علم حجابات
نوریہ کا ادراک کرتا ہے اور جہل حجابات ظلمانیہ کا ہان
؎ اگر ہم علم کی طرف آوین تو وہ اوس کا محل ہے
اور اگر جہل کی طرف آوین تو وہ اوس کا قید خانہ ہے
فتوحات کی باب دوسو چون[۲۵۴] مین ہی کہ حجاب عظمت حق سے کبھی

رفع نمی توان دشت چه حجاب عظمت عبارت از عدم احاطه
بحق است پس نخواهد او فتاد عین عبد الا برین حجاب
فاذن العبد راه و ما راه و ازین است که در باب
حادی و خمسین و مائتین از فتوحات گوید فسبحان
من لا یعلم الا بانه لا یعلم اگر توهم شود که پس معنی
قل هذه سبیلی ادعوا الی الله چه باشد گویم این که
ادعوا الی طریق الله الخاصة التی جاء به الرسل
علیهم الصلوة والسلام علی حذف مضاف
ومن ادعی انه یدعوا الی الله حقیقة من
غیر مضاف قلنا له کیف عرفت من لیس
کمثله شیء حتی یدعوا الناس الیه فانه لو کان
شیء لوقعت التماثل وهو تعالی لا یماثل
فلیس مثله تعالی شیء ومن هو کذلک لا
یعرف فبطل دعواك معرفة الله تعالی کذا
فی الباب الثالث والتسعین من الفتوحات
کاتب الحروف گوید که خلاصهٔ کار این است که حق
سبحانه به بنده از همه چیزها نزدیک تر است و ازین
گفتن هم نزدیک تر چرا که حال قرب در عبارت
نمی گنجد وقتیکه قرب را بعبارت در آورند بعد می شود
قرب نه آنست که با او نزدیک شدی و از و عبارتی
توانی کرد قرب آن ست که تو در وی گم شوی و خود را

رفع نہین ہوسکتا کیونکہ اوس سے مراد حق کا احاطہ نہ ہوسکنا ہے
تو بندہ کی آنکھ اسی حجاب پر پڑتی ہے تو اس وقت بندہ
اس کو دیکھتا ہے اور نہین بھی دیکھتا اسی لیے فتوحات
کے باب دو سو اکاون مین لکھتے ہین کہ پاک ہے وہ
جو نہین جانا جاتا بجز اس حیثیت سے کہ وہ نہین جانا جاتا اگر پھر یہ
وہم ہو کہ قل هذه سبیلی ادعوا الی الله کے کیا معنی ہونگے
تو مین یہ کہونگا یہہ کہ مین اللہ کی اوس خاص راستہ کی طرف
بلاتا ہون جسپر پیغمبران علیہم السلام آئے بطریقہ حذف مضاف
اور جو اوسکا مدعی ہو کہ وہ اللہ کی طرف حقیقتاً دعوت بغیر
نسبت کی کرتا ہے تو اوس کے لیے ہم کہین گے کہ اوس ذات
کو تو نے کیسے پہچانا جسکے مثل کوئی چیز نہین اور جسکی تو لوگونکو
دعوت دیتا ہی اگر وہ شی ہوتا تو تماثل ضرور واقع ہوتا حالانکہ
وہ کسی سے مشابہ نہین اور نہ اوسکے مثل کوئی شی ہے اور جو
ایسا ہو وہ پہچانا نہین جا سکتا تو دعوائی معرفت حق
ہی تیرا باطل ہے اسی طرح فتوحات باب ترانوے مین
ہے کاتب الحروف کہتا ہی کہ خلاصہ یہ ہے کہ حق اپنے
بندے سے تمام چیزون سے زیادہ نزدیک ہے اور اس
کہنے سے بھی زیادہ نزدیک ہے کیونکہ قرب کا حال
عبارت مین نہین آسکتا جب قرب کو عبارت مین لاوینگے
بعد ہو جاویگا قرب یہ نہین ہے کہ اوسکی ساتھ نزدیک ہو جاؤ اور
اوس سے کوئی مفہوم حاصل کرسکو قرب یہ ہی کہ اوسمین گم ہو جاؤ

وغیر خود را گم کنی و ندانی که کجا بودی و از کجا آمدی
پیش بزرگی خبر آوردند که فلان شیخ از قرب سخن
میکند گفت چون به آن رسی بگوی آنجا که مائیم
قرب بعد است قرب عبارت از نا بودن نیست
آنجا عبارت کجا گنجد و حجاب میان بنده و حق همین
انتقاش صور کونیه است در دل و این بسبب
صحبتهائی پراگنده و دیدن الوان اشکال گوناگون
زیاده میشود و از گفتن و شنیدن سخنان سمی بس باید
که هر چه خیال را نما فزاید اجتناب نماید و بی محنت و مشقت
و ترک لذت و شهوات حسی این معنی درست ندهد

اور غیر کو بھی اوسمین گم کر دو اور یہ نجانو کہ کہان تھے اور
کہان سے آئی ایک بزرگ سی لوگون نے بیان کیا کہ فلان
بزرگ قرب کو بیان کرتے ہین اونھون نی جواب مین کہا
کہ جب اون سی ملاقات ہو تو کہنا کہ جس جگہ ہم ہین وہان قرب
بعد ہے قرب تمھارا نہ ہونا ہی وہ بیان مین کب آسکتا ہی
حق اور بندہ مین حجاب صور کونیہ کا قلب مین منقش ہونا
ہے جو بوجہ پریشان صحبتون اور طرح طرح کے رنگ اور شکل
دیکھنے نیز سمی باتون کے کہنے اور سننے سے زیادہ ہوتا ہے
تو چاہیے کہ جو برا خیال آوی اوس سی پرہیز کری اور بلا محنت و
مشقت و ترک لذات و شہوات حسی یہ نہ حاصل نہین ہوتی

قوله قوله تعالى الله معكم اينما كنتم

اقول قول وی تعالی است الله با شماست
هر جا که باشید ازین جا معیت ذاتیه بذوق و عقل
توان فهمید چه حقیقت معیت مصاحبت شی است
بشئ آخر خواه هر دو واجب باشند کذات الله
و صفاته یا جایز کالانسان مع مثله یا واجب
و جایز و آن معیت الله تعالی است بذاته و صفاته
بالمخلوقات چنانکه درین آیت و ان الله مع
المحسنين و مع الصابرين است چه معلوم است
که مدلول اسم الله ذاتیست لازمه متعینه تا متعلق شود
بجمیع ممکنات و این معیت نیست همچو معیت متجزئین

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہے کہ اللہ تمھارے ساتھ
ہے جہان رہو یہین سی معیت ذاتیہ کو بذوق و عقل
سمجھنا چاہیے کیونکہ معیت کی حقیقت یہ ہی کہ ایک دوسرے
سے یکجا ہو خواہ دونون واجب ہون جیسے حق کی ذات
اور اوسکی صفات یا دونون جایز ہون جیسے انسان اپنے
مثل کے ساتھ یا واجب اور جایز دونون ہون اور وہ حق
کی معیت بذاتہ و صفاتہ مخلوقات سی ہی جیسا کہ اس آیت مین
ہے کہ اللہ احسان اور صبر کرنیوالون کے ساتھ ہی کیونکہ یہ معلوم
ہے کہ اسم اللہ کا مدلول ایک ذات لازمہ متعینہ ہی تا کہ کل ممکنات
کے ساتھ متعلق ہو اور یہ معیت معیت متجزئین کی طرح نہین ہے

بهر نه بودن مماثلت حق تعالی مر خلق را که موصوف اند
بجسمیت و مقتضر اند بلوازم ضروریه آن و متعالیست معیت
از نسبت و نظیر لکماله تعالی و ارتفاعه عن صفات
خلقه لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر و نیز ازین
منتفی شد قول بلزوم حلول و حیز کاینات از قول معیت
ذات مع انه لا یلزم من معیة الصفات دون
الذات انفکاک الصفات عن الذات و لا بعدها
و لا تحیزها و سائر لوازمها فلزم من معیة
الصفات بشیء معیة الذات و عکسه لتلازمها
مع تعالیهما عن المکان و لوازم الامکان لانه تعالی
مباین لصفات خلقه تباینا مطلقا مولانا جامی
در اشعة اللمعات میفرماید که هر موجود را با حق سبحانه دو
جهت اند معیت وے با حق و احاطه و سریان وے
سبحانه تعالی در وی بالذات بے توسط امری دیگر
و این جهت را طریق وجه خاص گویند و فیضی که ازین
طریق میرسد بی واسطه است و توجه بنده را باین جهت
توجه بوجه خاص گویند و استیلا این جهت را بر بنده
و استهلاک و اضمحلال بنده را برین جهت جذبه گویند و جهت
دیگر سلسله ترتیب است و فیضی که بوی رسد نخست
بر مراتب آنها مرور کند و منصبغ باحکام آنها شود تنازلا
بوی رسد و چون بنده برهمین طریق متصاعدا حق سبحانه

اس لیے کہ حق کو خلق کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں کیونکہ خلق
جسمیت سے موصوف اور اوسکی لوازم ضروریہ کی محتاج ہیں
اور معیت نسبت اور نظیر سے اونچی ہے بوجہ واجب تعالی کے
کمال اور اوسکی صفات خلق سے عالی ہونیکے اوسکی مثل کوئی
چیز نہیں وہی سنتا اور دیکھتا ہے نیز اس سے اوس قول کی نفی
بھی ہوگئی کہ معیت ذاتی کی کامل ہو جیسے حیز کائنات میں حلول
لازم آتا ہے باوجود اسکے کہ معیت صفات نہ کہ ذات سے صفات کا
ذات سے جدا ہونا لازم نہیں آتا اور نہ اسکا بعد و تحیز اور دیگر لوازم
پس لازم آویگا کہ اگر کسی شی کیساتھ صفات کی معیت ہو تو ذات کی بھی
معیت ہوگی یا اسکے برعکس کیونکہ ذات اور صفات اگرچہ مکان اور
لوازم امکان سے بلند ہیں لیکن ایک دوسرے کیلیے لازم ہیں اسلیے کہ واجب تعالی
صفات خلق سے بتباین مطلق مباین ہے مولانا جامی اشعة اللمعات میں
فرماتے ہیں کہ ہر موجود کو حق کیساتھ دو جہتیں ہیں ایک جہت حق سے
اُسکی معیت کی اور اُسکا محیط ہونا اور اُسمیں بالذات بغیر کسی دوسرے
امر کی توسط کے ساری ہونا اور اُس جہت کو طریق وجہ خاص کہتے ہیں
جو فیض اس طریقہ سے پہونچتا ہے وہ بلاواسطہ ہوتا ہے اور بندہ کی توجہ کو اس جہت
میں توجہ خاص کہتے ہیں اور بندہ پر اس جہت کی غلبہ کو اور اوسکی مغلوب
اور مضمحل ہونیکو جذبہ کہتے ہیں اور دوسری جہت سلسلۂ ترتیب کی ہے جو فیض
اُس سے پہونچتا ہے وہ اُن امور کی واسطے سے ہوتا ہے جو وجود حق کیساتھ اسکی معیت میں
دخل رکھتے ہیں اور جو فیض کہ اسکو پہونچتا ہے اولا اُسکی مراتب پر گذرتا ہے اور اُنکے
احکام کی رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے اور نزول کرتا ہوا اُسکو پہونچتا ہے اور جب بندہ

تعالی بازگردد با آنکه احکام یک یک مرتبه بازمیگذارد
در مرتبه فوق آن ترقی می کند تا بآن اسمی که مبدء تعین
ویست برسد و دران مستهلک و مضمحل گردد و آن
نسبت بوی بتجلی ذاتی وی باشد و این طریق را سلسلهٔ
ترتیب گویند و روش بنده را باین طریق مرتبه بعد مرتبه
سلوک گویند و واصل باین طریق را اگرچه کمتر باشد از
واصل بطریق اول اما ورا احاطه است باحوال
مراتب که واصل بطریق اول را نیست
و واصل بطریق اول را چون بازگردانند در
طریق سلسلهٔ ترتیب بازبمطلوب رسانند وی را
مجذوب سالک خوانند و سالک بر طریق ثانی را
چون سلوک وی منتهی شود بوجه خاص ولی استهلاک دران
حاصل گردد سالک مجذوب گویند و هریکی صاحب
دولت واقتدار را نشاید که تربیت مریدان از وی آید
انتهی کاتب الحروف می گوید که چون مقرر شده که واجب
تعالی وجود بحت است و وجود اشیاء وجود مقید لیس
لامحاله معیت ذاتی بود و درین سخنی نیست کسانی که
از معیت ذاتی احتراز نمایند و تاویل بمعیت صفاتی کنند
برایشان بچند وجه اعتراض می توان شد اول آنکه
ضمائر در قرآن و حدیث راجع اند بذات نه بصفات
در آیت وهو معکم اینما کنتم وانه بکل شئ محیط

کی طرف واپس ہوتا ہے تو ایک ایک مرتبہ کے احکام کو چھوڑتا
جاتا ہی اوس سے ترقی کرتا رہتا ہی یہان تک کہ اوس اسم تک
جو اوس کا مبدأ تعین ہی پہونچتا ہے اور اوسمین مغلوب اور
مضمحل ہوجاتا ہے اور وہ نسبت اُسکی ساتھ اُسکی تجلی ذاتی
ہوجاتی ہی اس طریقہ کو سلسلہ ترتیب کہتے ہین اور اس طریق سے
بندہ کی ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ پر پہونچنے کو سلوک کہتے ہین اور اس
طریق پر واصل اگرچہ طریق اول کی واصل سے کمتر ہوتا ہی لیکن اوسے
احوال مراتب کا احاطہ حاصل ہوتا ہے جو طریق اول
کے واصل کو نہین ہوتا اور واصل طریق اول جب رجوع
کرتا ہے اور یہ طریق سلسلہ ترتیب مطلوب پر پہونچتا ہی
اوس کو مجذوب سالک کہتے ہین اور سالک طریق ثانی کا
جب کسی خاص وجہ سے سلوک ختم ہوجاتا ہے اور اوسمین وہ
مغلوب ہوجاتا ہی اوسکو سالک مجذوب کہتے ہین اور ان دونون
صاحب دولت اقتدار مین سے ہر ایک کو تربیت مریدین کرنا
لائق ہی انتہی کاتب الحروف کہتا ہی کہ جب یہ امر ثابت ہوگیا
کہ واجب تعالی وجود بحت ہی اور اشیاء کا وجود وجود مقید تو
لامحالہ معیت ذاتی ہوگی اور اسمین کوئی اعتراض نہین جو لوگ
معیت ذاتی سے احتراز کرتے اور معیت صفاتی کی تاویل کرتے ہین
ان پر کئی وجہون سے اعتراض ہوسکتا ہی اول یہ کہ جتنی
ضمیرین قرآن اور حدیث مین ہین وہ ذات کیطرف راجع ہین
نہ صفات کیطرف تو بھر وہو معکم اینما کنتم اور انہ بکل شئ محیط مین

چگونہ راجع بصفات تواند شد دویم آنکہ در قرن اول
کسی تاویل نہ نمودہ است چنانچہ حافظ ابن حجر آن را
بقلم آوردہ پس درین تاویل مخالفت با خیر القرون
است سوم آنکہ صفات از ذات منکشف نیستند نزد
متکلم نیز کہ قائل بزیادتی صفات است وجود صفات
مجرد عن الذات غیر معقول بود و لقولنا اللہ معنا
بالعلم فقط لا بالذات لازم می آید استقلال صفات
بانفسہا فحینئذ بمساوقت معیت صفاتی معیت ذاتی
لازم خواہد آمد پس تاویل چہ فائدہ خواہد بخشید ؎
روستائی ز دست باران جست ٭ رفت در پائے
ناودان بنشست ٭ محققین متکلمین نیز قائل بمعیت
ذاتی شدہ اند شعرانی در یواقیت الجواہر می نگارد کہ
در جامع ازہر سنہ خمس تسع مائۃ درین مسئلہ معیت
میان شیخ بدر الدین علائی حنفی و شیخ مواہبی شاذلی
مجلسی منعقد گردید شیخ علائی درین مقدمہ رسالہ
مفردہ تصنیف کردہ اصول آن را در انجا بقلم آوردہ است
ہر کہ طالب تفصیل باشد در یواقیت الجواہر و نیز در
اصل سی چہارم اصل الاصول و دیگر کتب مبسوطہ بہ بیند۔

کس طرح ضمیرین صفات کیطرف راجع ہو سکتی ہیں دوسرے یہ کہ
قرن اول میں کسی شخص نے تاویل نہیں کی جیسا کہ حافظ
ابن حجر نے اس کو لکھا ہے تو اس تاویل میں خیر القرون
کی مخالفت ہے تیسرے یہ کہ صفات ذات سے متکلم کے
نزدیک بھی جو زیادتی صفات کا قائل ہے منفک نہیں ہیں
اور صفات کا وجود ذات سے مجرد غیر معقول ہے اور ہماری
اس قول سے کہ اللہ ہمارے ساتھ صرف علماً ہے نہ ذاتاً صفات
کا استقلال بذاتہ لازم آتا ہے جس سے بتابعت معیت صفاتی
معیت ذاتی لازم آویگی تو تاویل کیا فائدہ بخشیگی ؎
دیہاتی بارش سے تو بھاگا مگر نابدان کے نیچے بیٹھ گیا محققین
متکلمین بھی معیت ذاتی کے قائل ہوئے ہیں شعرانی
یواقیت والجواہر میں لکھتے ہیں کہ مدرسہ جامع ازہر میں
سنہ ۹۰۵ھ میں اس معیت کے مسئلے میں شیخ بدر الدین
علائی حنفی اور شیخ مواہبی شاذلی کے درمیان مجلس
منعقد ہوئی اور شیخ علائی نے اس بحث میں ایک رسالہ
تصنیف کیا اور اوس میں اس کے اصولوں کو بھی لکھا
ہے جو شخص طالب تفصیل ہو وہ یواقیت والجواہر نیز اصل الاصول
کی چونتیسویں اصل و نیز دیگر کتب مبسوط دیکھے۔

قولہ تعالیٰ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون ۵

اقول قول وی تعالیٰ ست من قریب ترہستم
بسوئی عبد از شما ولیکن شما نمی بینید شیخ الاسلام

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میں بندہ کیطرف
تم سے زیادہ قریب ہوں لیکن تم نہیں دیکھتے ہو شیخ الاسلام

ابن اللبان گوید کہ درین آیت دلیل است بران کہ
اقربیت او تعالی از عبد خود بقرب حقیقی است چنانکہ
لائق است بذات او تعالی چہ او متعالی ست از مکان
و مراد از قرب او تعالی بہ عبد قرب بالعلم والقدرۃ او
بالتدبیر است مثلاً پس ہرگاہ فرمود ولکن لا تبصرون
دلالت کرد بران کہ مراد ما و قرب حقیقی مدرک بالبصر
است لو کشف اللہ عن بصرنا فان المعلوم ان
البصر لا تعلق لادراکہ بالصفات المعنویۃ وانما
یتعلق بالحقائق المرئیۃ انتہی و اول مراتب قرب
قرب است از طاعت حق و اتصاف در دوام اوقات
بعبادت او تعالی پس قرب عبد از حق بالایمان و الاحسان
است و قرب او تعالی از عبد در دنیا از عرفان است
و در آخرت از شہود و عیان لا بالمشافہۃ تعالی
عن ذلک و بندہ تا از خلق بعید نہ کند با خالق قریب
نبود و قرب از صفات قلوب است نہ اجسام و قرب
حق بالعلم والقدرۃ عام است بکل و بالطف و نصرت
خاص بہ مومنین و بالانس خاص برای اولیا و فرق
میان قرب و حضور آن کہ قرب بسبب طاعت و عبادت
دائمہ بود و حضور بصرف کلیت خود در ذکر او و رویۃ القلب
قرب را حجاب است کہ فمن شاہد فی نفسہ محلا
و خطرا فہو محجوب و لذا قالوا اوحشک اللہ

ابن اللبان کہتے ہین کہ یہ آیت اسکی دلیل ہے کہ حق تعالے
کی اقربیت اپنی بندہ سی بقرب حقیقی ہے جو اوسکی ذات کے
لائق ہی کیونکہ وہ مکان سی برتر ہی اور اوسکے قرب بہ بندہ سے
مراد اوسکا قرب بعلم و قدرت بالتدبیر ہی مثلاً پس جسوقت
ولکن لا تبصرون فرمایا تو اس بات پر دلالت کی کہ اس سے
مراد قرب حقیقی ہی جو آنکھ سی ادراک ہوتا ہی اگر اللہ ہماری آنکھ
کھول دی کیونکہ یہ معلوم ہی کہ بصر اوسکے ادراک کی لیے صفات
معنویہ سی متعلق نہین ہی بلکہ وہ حقائق مرئیہ سی متعلق ہے
انتہی اور اول مرتبہ قرب خدا کی عبادت سی قرب اور ہر
وقت اوسکی عبادت مین مصروف ہونا ہے تو بندہ کا قرب
حق سی بذریعہ ایمان اور احسان کے ہے اور حق کا قرب
بندہ سی دنیا مین عرفان سی ہے اور آخرت مین شہود اور
اعیان سی نہ مشافہہ سے اللہ تعالی اس سے برتر ہے اور
بندہ جب تک خلق سی بعید نہو خدا سے قریب نہ ہوگا اور
قرب صفات قلوب سی ہی نہ اجسام سی اور قرب حق بعلم و
قدرت سب کیلیے عام ہی اور یہ لطف و نصرت مومنین سے
اور یہ انس اولیاء اللہ سی مخصوص ہی قرب اور حضور مین فرق یہ
ہے کہ قرب طاعت و عبادت دائمی کی سبب سی ہوتا ہی اور حضور
صرف اپنی کلیت کو اسکے ذکر مین صرف کرنیسے اور رویت القلب قرب
کا حجاب ہے پس جو شخص اپنی ذات مین محل اور خطرہ مشاہدہ کری وہ محجوب
ہو گیا ہے اسلیے کہتے ہین کہ اللہ مجھکو اپنی قرب سی وحشت دے

من قربہ ای من شہود لک بقربہ

یعنی اپنے شہود سے اوس کے قرب مین

قولہ قولہ تعالیٰ ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم

اقول قول وی تعالیٰ ست آنانکہ بیعت کردند ترا
جز این نیست کہ بیعت می کنند با حق و دست حق
بالائے دستہا وشان است نزول این آیت در قصۂ
بیعت الرضوان است مراد این کہ دست رسول اللہ
کہ بالائی دستہائے مبایعین است آن دست خدا است
قال ابن عباس ید اللہ بالوفاء لما وعدھم من
الخیر فوق ایدیھم زیکتہ ید بیعتہ قال الشیخ الاکبر
فی لواقح الانوار اعلم انہ لیس عند اھل الکشف
فی کلام العرب مجازاً اصلاً وانما ھو حقیقۃ
وذلک انھم وضعوا الفاظھم حقیقۃ لما وضعوا
فوضعوا ید القدرۃ للقدرۃ وید الجارحۃ للجارحۃ
وید المعروف للمعروف وھکذا ومن ادعی انھم
تجوزوا فی ذلک فعلیہ الدلیل ولا سبیل الیہ
فان لما قالوا فلان اسد وضعوا ھذا حقیقۃ
فی لسانھم ان کل شجاع یسمی اسداً فوضعوا
ھذا الاطلاق حقیقۃ لا مجازاً ومن ھہنا
یعلم العاقل ان کلما جاء فی الکتاب والسنۃ من
ذکر الید والعین ونحو ذلک لا یقتضی بالتشبیہ
فی شیٔ اذا التشبیہ انما یکون بلفظ المثل او

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہی کہ جن لوگون نے تجھسے
بیعت کی حقیقتاً اونھون نی خدا کی بیعت کی خدا کا ہاتھ اونکی
ہاتھون پر ہی اس آیت کا نزول بیعت الرضوان کی قصہ مین ہوا
اور اس سی مراد یہ ہی کہ رسول اللہ کا ہاتھ جو بیعت کرنیوالون کے
ہاتھونکے اوپر ہی وہ خدا کا ہاتھ ہی حضرت ابن عباس کا قول ہی کہ
اللہ کا ہاتھ اوس اچھائی کی ایفاء وعدہ کی ساتھ جو اونسی کیا گیا اون
لوگونکی ہاتھونکی اوپر ہی زیکتہ ید بیعتہ شیخ اکبر لواقح الانوار مین لکھتی
ہین کہ اہل کشف کی نزدیک کلام عرب مین وہ بالکل مجازی
معنے مین نہین ہی بلکہ حقیقی معنی مین ہی اسلیے کہ اون لوگون نے
حقیقتاً جو الفاظ جس چیز کیلیے بنائے اوسیکے لیے بنائی ہین جیسے
لفظ ید قدرت کو قدرت کیلیے بنایا ہی اور ید جارحہ کو جارحہ کیلیے
اور ید معروف کو معروف کیلیے اور بھی اسی طرح اور جو شخص اس کا
مدعی ہو کہ اونھون نی مجازی معنی اعتبار کیے تو اوسپر دلیل بیان کرنا لازم
ہی حالانکہ کوئی دلیل اسپر نہین ہی پس جب اون لوگون نی کہا کہ فلان
شخص شیر ہی تو اوسکو حقیقتاً اونھون نی اپنی محاورہ مین اسلیے بنایا
کہ ہر شجاع شخص شیر سے تعبیر کیا جاوے تو اس اطلاق کو اونھون نے
حقیقتاً رکھا ہے مجازاً اور یہین سے عاقل سمجھ سکتا ہی کہ جو کچھ قرآن
اور حدیث مین ہاتھ و آنکھ وغیرہ کا ذکر آیا ہی اومین سے کسی مین تشبیہ
کا حکم نہین کیا جاتا اسلیے کہ تشبیہ در حقیقت لفظ مثل یا

كاف الصفة وما عدا هذين الامرين انما هو الفاظ اشتراك فنسبها حينئذ متى جاءت الى كل ذات بما تعطيه حقيقة تلك الذات انتهى وقال فى الباب الثامن من الفتوحات اعلم ان كل ما جاء فى الكتاب والسنة مما يوهم ظاهره التشبيه هو على بابه وانما ذلك تنزل بعقول العرب الذين جاء القرآن على لغتهم وذلك مثل قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فان ملوك العرب كانت عندها المكرم المقرب يجلس منهم على هذا الحد فعلقت بذلك قرب محمد صلى الله عليه وسلم من ربه عز وجل ولا ينافى بما فهمت من ذلك سوى القرب انتهى ملخصاً وقال فى الباب السابع والسبعين ومائة عليك يا اخى بالتسليم لكل ما جاءك من آيات الصفات واخبارها وان اكثر المأولين هالكون

کاف صفت کے ساتھ بیان ہوتی ہے اور جو الفاظ ان دونوں کے علاوہ ہین وہ مشترکہ ہین تو اوسکی نسبتین اس وقت مین اکثر کل ذاتون کی طرف ہوتی ہین جنکو ذات حقیقت عطا کرتی ہے انتہی اور فتوحات کی آٹھوین باب مین لکھا ہے واضح ہو کہ جو کچھ قرآن اور حدیث مین آیا ہے جس سے بظاہر تشبیہ کا وہم ہوتا ہے وہ اوسی طریقہ پر ہے اور درحقیقت یہ تنزل اقوال عرب کے موافق ہے کہ جنکی زبان مین قرآن نازل ہوا اور یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ پھر قریب ہوئے اور زیادہ قریب ہوئے تو دو کمانون کا فرق رہ گیا یا اس سے کم کیونکہ شاہان عرب کے یہان مکرم و مقرب وہ شخص ہوتا تھا جو اس حد پر بٹھلایا جاتا تھا اسی لیے آنحضرت کا قرب خدا کی بیان سے اسی طریقہ پر بیان کیا گیا اور اس سے اس قرب کے سوا اور کچھ نہین سمجھا جا سکتا انتہی ملخصا۔ اور فتوحات کے باب ایک سو ستتر مین ہے کہ اے بھائی اون باتون کا تسلیم کر لینا تجھکو لازم ہے جو آیات و اخبار مین صفات کی بیان مین آئی ہین کیونکہ اکثر اہل تاویل ہلاک ہوئے ہین۔

قوله قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن

اقول قول وى تعالى است او ست اول يعنى اوليت قبل هر شئ بلا ابتداء اى كان هو ولم يكن شئ موجودا و آخر بعد فناء هر شئ بلا انتهاء يعنى اشياء فانى خواهند شد و او باقى خواهد ماند و ظاهر است

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول کہ وہی اول ہے یعنی بلا ابتدا ہر چیز سے پہلے وہی تھا اور کوئی شی موجود نہ تھی اور آخر ہے بلا انتہا ہر چیز کے فنا کے بعد یعنی اشیاء فانی ہو جائینگی اور وہ باقی رہیگا اور ظاہر ہے یعنی

اردو	عربی
ہر شیٔ پر غالب ہے اور باطن یعنی ہر شیٔ کا عالم ہی یہی حضرت	غالب بر ہر شیٔ وباطن ای عالم بہر شیٔ۔ ہذا معنی
ابن عباس کے ارشاد کا مطلب ہی بعضون کا قول ہی کہ	قول ابن عباس وقال بعضہم ہو الاول القدیم
وہی اول مین قدیم اور آخر مین رحیم اور ظاہر مین بردبار اور	والآخر الرحیم والظاہر الحلیم والباطن العلیم
باطن مین عالم ہی اور حضرت جنیدؒ کا ارشاد ہی کہ وہی قلوب	وقال الجنید ہو الاول بشرح القلوب ہو
کھولنے مین اول اور گناہون کے بخشنے مین آخر اور غمون	الآخر بغفران الذنوب ہو الظاہر بکشف
کے دفع کرنے مین ظاہر اور غیبی باتون کی جاننے مین باطن	الکروب ہو الباطن بعلم الغیوب قال الشیخ
ہے شیخ اکبر شرح ترجمان الاشواق مین لکھتے ہین کہ حق	الاکبر فی شرحہ لترجمان الاشواق ان الحق
اول ہے جو آخر وظاہر وباطن کا عین ہی اور آخر ہی جو اول وظاہر	اول عین ما ہو آخر وظاہر وباطن وآخر عین
وباطن کا عین ہی اور باطن ہی جو ظاہر واول وآخر کا	ما ہو اول وظاہر وباطن وباطن من عین
عین ہی اور ظاہر ہے جو باطن واول وآخر کا عین ہے	ما ہو ظاہر واول وآخر وظاہر من عین ما ہو
پس ہر صفت مین ویسا ہی جیسا کہ اوسکی متشابہات مین ہی اور	باطن واول وآخر ففی کل صفۃ ما فی اخواتہا
یہ بسبب صفات واجب تعالیٰ کے صفات خلق سے متباین ہونے کی	وذلک لمباینۃ صفاتہ تعالی خلقہ اذ لا یتعدی
اسلیے کہ خلق کی کوئی صفت اوس حد سی متجاوز نہین ہوتی جو	کل صفۃ من صفاتہم ما حدہ الحق لہا مثلا
اوسکے لیے حق نے مقرر کردی ہی مثلاً سونگھنے کی صفت عطا نہین	صفۃ الشم لا یعطی سوی شم العطر والنتن وصفۃ
ہوتی بجز عطر اور مٹی سونگھنے کی اور صفت سمع مسموعات سی نہین	السمع لا یتعدی المسموعات فلا یری بہا ولا یتکلم
بڑھتی یعنی اوس سے نہ دیکھا جا سکتا اور نہ کلام کیا جا سکتا ہے اسی پر اور بھی	وقس علی ذلک فعلم ان سبب توقف العقول
قیاس کرنا چاہیے پس یہ بات معلوم ہوئی کہ صفات الہیہ کی کونیت مین	الضعیفۃ فی کون الصفات الالہیۃ تعقل
عقول ضعیفہ کی توقف کا سبب ہی کہ انہون سی ہر ایک صفت کا ویسی ہی صفات	کل صفۃ منہا فعل اخواتہا کون من توقف
کی فعل اور اسکی متشابہات پر تعقل ہوتا کہ جسنی یہ بات دیکھی کہ وہ جنپر انسان	رای ان القوی التی خلق الانسان علیہا
کی تخلیق ہوئی اسکی حقایق متعدی نہین تو حق کو بھی اسی پر قیاس کیا	لا یتعدی حقایقہا فقاس الحق تعالی علی
اور یہ گمان کیا ہے کہ حق کی صفت بھی اسی طرح ہے انتہی	نفسہ وظن ان صفۃ الحق کذلک انتہی

قال في باب الاسرار انما اخبرنا الله تعالى	باب الاسرار مین لکھا ہی کہ اللہ تعالی نے ہم کو خبر دی کہ وہ اول ہی
بانه الاول والآخر والظاهر والباطن	آخر اور ظاہر اور باطن ہی تاکہ معرفت ذاتیہ کی راہ مین ہمکو ترک
ليرشدنا الى ترك التعب في طريق معرفة	تعب کا راستہ دکھائی گویا کہ حقتعالی فرماتا ہی کہ وہ شخص جسکو لوگ
الذاتية كانه تعالى يقول الذي يطلبونه	مثلاً باطن مین ڈھونڈھتے ہین اوسکا عین ہی جسکو تم ظاہر مین ڈھونڈھتے
من الباطن مثلا هو عين ما تطلبونه من	ہو اور باوجود اس کے نفوس اس ارشاد کی طرف نہین جاتے
الظاهر ومع ذلك فلم تصنع النفوس الى	بلکہ دلیلین پسند کرتی ہین اور جو چیز انپر صفات حق سے ظاہر ہے
هذه الارشاد بل يجب في الادلة وصارت	اسکے خلاف طلب کرتی ہین اگر وہ نفوس اس چیز کے ساتھ ٹھہرتے
كل شئ ظهر لها من صفات الحق تطلب خلافه	جو معارف مین سے اونکے لیے ظاہر ہوئی ہی تو اوسکی ماہیت کو
ولو انها كانت وقفت مع ما ظهر لها من	پہچان جاتے پس اوس چیز کی طلب جسکی ذات غائب ہی ہی
وجوه المعارف لعرفت على ما هو عليه فكان	عین حجاب ہو جاتی ہے تو جو چیز اونکے لیے ظاہر ہوئی اوسکی
طلبها لما غاب عنها هو عين حجابها فما	پوری قدر نفوس سے نہ کی اس خیال سے کہ وہ ان سے پوشیدہ ہے
قدرت الذي ظهر لها حق قدره لشغلها	حالانکہ جو چیز اونسے پوشیدہ ہے وہ صرف مقام کی نسبت
بما تخيلت انه بطن عنها وانه ما بطن عنها	سے ہے کیونکہ ہر نفس سے وہ چیز پوشیدہ ہوتی ہے جسکا مقام
شئ هو من مقامها وانما حجب كل واحد عما	اوس کے مافوق ہی اس کے سوا اور کچھ نہین ہی اور فتوحات
فوقها مقامه لا غير وقال ايضا في الباب	کے باب دوسو چھپن (٢٥٦) مین ہے کہ تجلیات حق کے
السادس والخمسين وماتين من الفتوحات	تین مرتبے ہین اول یہہ کہ عالم کے لیے باسم ظاہر
اعلم ان تجليات الحق تعالى بالاسماء لها ثلث	متجلی ہوتا ہے اور عالم پر کوئی امر حق پوشیدہ
مراتب الاول يتجلى للعالم باسم الظاهر ولا	نہین ہوتا اور یہ موقف قیامت کے لیے
يبطن على العالم شئ من امر الحق تعالى وهذه	خاص ہے دوسرے یہ کہ عالم مین اپنے
خاص لموقف القيامة الثانية ان يتجلى	اسم باطن سے متجلی ہوا ہے پس
للعالم في اسمه الباطن فيشهده القلوب	قلوب اوس کا مشاہدہ کرتے ہین

متن	ترجمہ
دون الابصار ولهذا يجد الانسان فى فطرته	نہ کہ ابصار اور اسی واسطے انسان فطرتًا اوسکی طرف استناد
الاستناد اليه والاقرار به من غير نظر فى دليل	کرتا اور اوسکا اقرار بلا دلیل کرتا اور اپنے کل امور مین اوسی
ويرجع فى اموره كلها اليه الثالث ان يتجلى	کی طرف رجوع کرتا ہے تیسرے یہ کہ اپنے اسم ظاہر اور
فى اسمه الظاهر والباطن معا وهذه خاص	باطن سے یکدفعہ متجلی ہو اسیہا ور یہ انبیا اور اونکے وارثین
بالانبياء وكمال ورثتهم انتهى كما فى اليواقيت	کاملین سے مخصوص ہے انتہی جیسا کہ یواقیت والجواہر مین ہے
والجواهر شيخ ابو الحسن شاذلى گويد كه حق تعالى محو	شیخ ابو الحسن شاذلی نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے کل اغیار کو
كرد جميع اغيار را بقول خود هو الاول والآخر	اپنے اس ارشاد ہو الاول والآخر والظاہر والباطن سے
والظاهر والباطن پرسيده شد كه فاين الخلق فرمود	محو کر دیا لوگون نے پوچھا کہ پھر خلق کہان ہے فرمایا موجود ہین
موجودون ولكن حكمهم مع الحق كالهباءات	لیکن اون کا حکم حق کے ساتھ اون کرنون کی طرح ہے
التى فى كوة الشمس تراها صاعدة وهابطة	جن کو آفتاب کی موجودگی مین کسی شعاع ان مین اوترتے
واذا قبضت عليها لا تراها فهى موجودة فى	چڑھتے دیکھو اور جب وہ بند کر دیا جائے تو نہ دیکھو پس وہی
الشهود ومفقودة فى الوجود انتهى ومخفى نماند	ظاہر مین موجود اور وجود مین مفقود ہے انتہی اور واضح ہو کہ
كه محققان علوم عربيه را اتفاق است بر اين كه تعريف	محققین علوم عربیہ کا اسپر اتفاق ہے کہ دونون جزء جملہ
هر دو جزو جمله موجب حصر است و هيچ قسمى از اقسام ثلثه	کی تعریف حصر کا سبب ہے اور کسی قسم کا حصر اس مبحث
حصر در ما نحن فيه درست نمى گردد الا حصر محكوم به به محكوم	مین درست نہین بجز حصر محکوم بہ محکوم علیہ کے اور یہ اس کو
عليه و اين مستلزم آن است كه حق سبحانه بغير صفات	مستلزم ہے کہ حق بغیر چارون صفات مذکورہ کے کسی
اربعه مذكوره به هيچ صفتے موصوف نباشد پس بجز	صفت سے موصوف نہو پس اللہ کے سوا ظاہر یا باطن
الله موجود بودن ظاهر بودى يا باطن و بر هر دو طريق	مین موجود ہونا دونون طرح یہ آیت مذکورہ کا حصر
حصر آيت مذكوره كاذب افتادے وانچه بعضے	جھوٹ ہوتا اور یہ جو بعضون نے لکھا ہے کہ حصر
گفته اند كه حصر درصورت تعريف جزئين اكثرى است	درصورت تعریف جزئین اکثری ہے نہ کلی اسکا
نه كلى جوابش آن كه باتفاق علما كثرت سبب تبادر است	جواب یہ ہے کہ باتفاق علما کثرت سبب تبادر ہے

وتبادر علامت حقیقت است دوم آنکہ زید ھو العالم
باتفاق علما مفید حصر است وحصر صفتی است اضافی
ونسبتی بین الشیئین وظاهر است که مدلول ضمیر فصل
ومرجع او زید است نه نسبتی که بین الجزئین است زیرا که
حال ضمیر بافراد وتثنیه وتانیث وتذکیر نسبت اختلاف
مرجع مختلف میگردد واستفادهٔ حکم در صورت عدم ذکر
ضمیر نیز دلیل عدم دلالت وست بر نسبت وچون
دلالت بر حکم ندارد دلالتش بر حصر که اخص از وی است
نیز نخواهد بود زیرا که حصر حکمی است مرکب از ایجاب و
سلب وانتفاء اعم مستلزم انتفاء اخص است **سوال**
میتواند بود که مجموعهٔ ضمیر وتعریف جزئین مفید حصر نباشد
جواب اگر علت حصر مجموع باشد باید که تعریف جزئین
فقط اصلا مفید حصر نباشد تا به اکثر چه رسد زیرا که انتفاء
علت مستلزم انتفاء معلول است از ینجا دانسته میشود
بطلان آنچه علماء منطق گفته اند که وضع ضمیر برائے
نسبت است

اور تبادر حقیقت کی علامت ہے دوسری یہ کہ زید
ھو العالم باتفاق علما حصر کو مفید ہے اور حصر ایک
اضافی صفت اور دو چیزون کی باہم نسبت ہے اور
ظاہر ہے کہ مدلول ضمیر فصل اور اوس کا مرجع زید ہے
نہ وہ نسبت جو دونون جزؤن کے درمیان ہین ہے اس
لیے کہ ضمیر کا حال مفرد اور تثنیہ اور تانیث اور تذکیر سے
بہ نسبت اختلاف مرجع مختلف ہوجاتا ہی اور حکم کا استفادہ
ضمیر کے ذکر نہ کرنے کی صورت مین بھی اوس کی نسبت پر
دلالت نہ کرنے کی دلیل ہی اور جب حکم پر دلالت نہین کرتی تو
اوس کی دلالت حصر پر بھی جو اوس سے اخص ہے نہ ہوگی
سوال ہوسکتا ہی کہ مجموعۂ ضمیر اور تعریف جزئین مفید
حصر نہ ہو **جواب** اگر علت حصر مجموع ہو تو چاہیے کہ
صرف جزئین کی تعریف سے بالکل مفید نہ ہو تو اکثر کا
کیا ذکر اس لیے کہ نفی علت مستلزم نفی معلول کو ہوتی
ہے یہین سے علماء منطق کے قول کا بطلان معلوم
ہوتا ہے کہ وضع ضمیر نسبت کے لیے ہے۔

قوله قوله تعالی وفی انفسکم افلا تبصرون

اقول قول وی تعالی است در نفوس خود چرا
نمی بینید یعنی حق در نفوس شما است وشما بوجه کوری
توهم انانیت نمی بینید وچون از حجاب هستی محض
که چون حباب است وخود پرستی که مثل سراب است

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالے کا ارشاد ہے کہ اپنی نفوس
مین کیون نہین دیکھتے یعنی حق تمہارے نفوس مین ہے تم بوجہ
نابینائی توہم انانیت کی نہین دیکھتے جب حجاب ہستی محض سے
جو حباب کی طرح ہے اور خود پرستی جو سراب کی طرح ہے

بیرون آئید و دیدۂ بصیرت بکحل الجواہر معرفت مکحل
سازید لامحالہ آیات و کرامات کہ در نفس انسانی تعبیہ
نمودہ اند بدانید بعد ازان بمقتضای مَن عَرَفَ نفسہٗ
فَقَد عَرَفَ رَبَّہٗ در بارگاہ صمدیت بار یابید و اینجا
گفتہ اند کہ ہیچ راہ بہتر از راہ دل نیست القلب بیت اللہ
ہمین معنی وارد ست ۵ ای آنکہ ہمیشہ در جہان می پوئی
این سعی ترا چہ سود دارد گوئی ٭ چیزیکہ تو جویای نشان
اوئی ٭ با تست ہمی تو جای دیگر جوئی ٭ داود علیہ السلام
پرسید کہ یا رب ترا کجا جویم فرمود نزد کسانیکہ قلوب
اوشان بہر من شکستہ اند از بہر آنکہ ہر کہ چیزے
دوست دارد ذکرش بسیار کند انا جلیس من
ذکرنی آسمان چہ منزلت دارد کہ حامل او باشد زمین
چہ مرتبت دارد کہ موضع او بود قلب ہم محب او و ہم
مونس او و ہم موضع اسرار او پس ہر کہ طواف قلب کرد
مقصود یافت ہر کہ راہ دل غلط کرد آن پایہ دور افتاد کہ
ہرگز خود را باز نیابد درین میاویز کہ کفر قبیح است و
اسلام نیک ہر چہ ترا بخدا رساند اسلام است و ہر چہ
از راہ باز دارد کفر و در حقیقت مرد سالک را ہرگز نہ کفر
باز دارد و نہ اسلام کہ کفر و اسلام دو حالت است کہ
از و لابد است کہ تا با خود باشی و چون از خود خلاص یافتی
کفر و ایمان نیز اگر ترا طلبند نیابند آری تا بندہ نشوی

باہر آؤ گے اور دیدۂ بصیرت مین کحل الجواہر معرفت کا سرمہ
لگاؤ گے تو لامحالہ آیات اور کرامات جو نفس انسانی مین
رکھے گئے ہین جانو گے اوسکے بعد بمقتضای من عرف
نفسہ فقد عرف ربہ بارگاہ صمدیت مین جا سکو گے اس لیے
کہتے ہین کہ کوئی راہ خدا تک پہونچنے کی راہ دل سے بہتر نہین دل
اللہ کا گھر ہے اسی معنی مین ہے ۵ اے شخص تو جو ہمیشہ عالم مین
دوڑتا پھرتا ہے تو یہ کوشش تیری بے فائدہ ہے جس چیز کو تو ڈھونڈتا
ہے وہ تجھی مین موجود ہے تو اوسے دوسری جگہ تلاش کرتا ہے
داؤد علیہ السلام نے پوچھا کہ خدایا مین تجھے کہان تلاش کرون
حکم ہوا اون لوگون کے پاس جنکے قلوب میرے لیے شکستہ ہین
اسلیے کہ جو شخص جس چیز کو دوست رکھتا ہے اوسے بہت یاد کرتا ہے
مین اوسکا ہمنشین ہون جو مجھکو یاد کرتا ہے آسمان و زمین کی کیا
طاقت جو اوسکے حامل ہون قلب اوس کا محب بھی ہے اور مونس
اور موضع اسرار بھی تو جس نے قلب کا طواف کیا مقصود پالیا اور
جس نے دل کی راہ بھلا دی اتنا دور جا پڑا کہ پھر اپنی کو واپس
پا نہین سکا یہ خیال نہ کرو کہ کفر برا ہے اور اسلام اچھا جو چیز تمکو
خدا تک پہونچا دے وہ اسلام ہے اور جو باز رکھے وہ کفر در حقیقت
سالک کو ہرگز نہ کفر باز رکھ سکتا ہے اور نہ اسلام کیونکہ کفر و
اسلام دو ضروری حالتین ہین جبتک اپنی خودی مین ہو
اور جب خودی سے علحدہ ہو گئے تو اگر کفر اور ایمان تم کو تلاش
بھی کرین تو نہ پاوین سچ ہے کہ جبتک بندہ نہ ہو گے

آزاد نه شوی و تا فقیر نشوی غنی نه باشی و تا همه بر هم نزنی و پشت بر همه نه کنی همه نشوی تا پشت بهر دو عالم نه کنی به آدم و آدمیت نرسی

آزاد نہوگی اور جبتک فقیر نہوگی امیر نہوگی اور جبتک سب کو تہ وبالا کرد اور سب سے توجہ نہ ہٹاوگی مرتبہ ہمگی مین نہ پہونچوگی اور جبتک دونون عالم سی منہ نہ پھیروگی مرتبۂ آدم اور آدمیت تک نہ پہونچوگے۔

قوله قوله تعالی واذا سألك عبادی عنی فانی قریب

اقول قول وی تعالی است هرگاه بپرسند از تو بندگان من مرا پس بگو که من قریب ام معنی قرب سابقاً گذشتند و اقرب طرق وصول الی الله نزد حضرت قلندر نفی وجود است گو صوم و صلوٰة نیز طریقه وصول بحضرت احدیت بوده اند اما تمام نمیشود وصول بدون نفی وجود و بدین وجه می یابد سالک از امداد ظاهری و باطنی آن قدر که نمی یابد ازین هر دو چرا که هرگاه وجود منتفی شود سائر اوصاف او مضمحل گردند و بر گردد سالک عبد خالص و این معنی دارد وجودك ذنب لایقاس به ذنب رزقنی الله۔

مین کہتا ہون اللہ تعالی کا ارشاد ہے جب میرے بندے تم سے مجھکو پوچھین تو کہدو کہ مین قریب ہون قرب کے معنے پہلے گذر چکے سب سے نزدیک راستہ خدا تک پہونچنے کا حضرات قلندران عظام کے نزدیک نفی وجود ہے اگرچہ صوم و صلوٰة بھی طریقۂ وصول حضرت احدیت مین لیکن پورا وصول بغیر نفی وجود کے نہین ہوتا ہے اور اسی سے سالک امداد ظاہری اور باطنی اسقدر پاتا ہے جو ان دونون سے نہین پاتا کیونکہ جب وجود منتفی ہوجاتا ہے تو کل اوصاف مضمحل ہوجاتے ہین اور سالک عبد خالص ہوجاتا ہے اس مقولہ کا کہ تیرا وجود وہ گناہ ہے جسکے برابر کوئی گناہ نہین یہی مطلب ہے۔ اللہ مجھکو بھی توفیق دے

قوله قوله تعالی ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی

اقول قول وی تعالی است نه انداخته بودی تو وقتیکه انداخته بودی ولیکن انداخت حق سبحانه و این آیت مخبر از قرب فرایض است درین مرتبه حق فاعل است و بنده آله و ظاهر است که حق جل مجده در وقت صدور رمی از سرور عالم صلی الله علیه وسلم نفی رمی نمود یعنی ای محمد صلی الله علیه وسلم تو رمی نکردی لیکن

مین کہتا ہون اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ تم نے تیر نہین پھینکا تھا جب کہ تیر پھینکا تھا بلکہ اللہ نے تیر پھینکا یہ آیت قرب فرایض کی مخبر ہے اس مرتبے مین حق فاعل ہے اور بندہ آلہ اور ظاہر ہے کہ حق نے تیر پھینکنے کے وقت آنحضرت سے تیر پھینکنے کی نفی فرمائی یعنی اے محمد صلعم تم نے تیر نہین پھینکا بلکہ

حق تعالی رمی کرد چرا کہ تو آلہ بودی و من فاعل بودم
و نسبت افعال درحقیقت بسوی فاعل است و بمجاز
بسوی آلہ میشود وکذا فی سلوك القادریۃ للمولوی
رفیع الدین القندھاری و قلت فی ھذہ الآیۃ
وقولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیھم نزول الحق
الی الخلق من حیث یشاء تفضلا منہ واظہار
العنایۃ علی اخص العباد لان السیر لہ النزول
الی الخلق اذ لا یحکم علیہ ولیس المراد بالنزول
الحلول او الاتحاد بالمعنی اللغوی تعالی عن
ذالك بل المراد منہ انتساب الحق الی الخلق
نسبۃ مراتب الحقیۃ فی الاسماء کالرب والرحیم
وغیرھما وانتسابہ الیہ بعض مراتب الخلقیۃ
فی الاوصاف کالجوع والمرض ودونھما وان
کان بوجہ من التاویل والتفویض علی
علم الالھی فھذہ النزول الرب والعروج للعبد
دائمان ثابتان للتجلی الالھی فی الالوھیۃ ففی
الحقیقۃ ھو اللہ لا غیر یفعل ما یشاء ویحکم
ما یرید وقال صاحب نقد النصوص فی
الفص الابراھیمیۃ وکذالك ھو الرامی حقیقۃ
فی ذرمیت قبدہ ای ید محمد علیہ السلام
ید الحق وھو الرامی لنفیہ الرمی عن محمد علیہ السلام

خدا نے پھینکا کیونکہ تم آلہ تھے اور میں فاعل تھا اور افعال
کی نسبت حقیقتًا فاعل کیطرف ہوتی ہے اور مجازًا آلہ کیطرف
ایسا ہی مولوی رفیع الدین قندھاری کی کتاب سلوک القادریہ
میں ہے میں کہونگا کہ اس آیت اور اللہ تعالے کے ارشاد
ید اللہ فوق ایدیہم میں حق کا خلق کیطرف نزول ہے جس طرح
چاہے تفضل اور مخصوص بندون پر اظہار عنایت کے لیے
اس لیے کہ اوس کی سیر خلق کی طرف نزول ہے کیونکہ اوسپہ
حکم نہین کیا جاتا ہے اور نزول سے مراد حلول یا اتحاد کے
لغوی معنی نہین ہین کیونکہ واجب تعالی اس سے برتر ہے بلکہ
اوس سے حق کا سلسلۂ خلق کی طرف نسبت کرنا ہے بطور
نسبت مراتب حقیہ کے اسماء مین جیسے رب اور رحیم وغیرہ اور
اوس کا اپنی طرف بعض اوصاف خلقیہ منسوب کرنا جیسے
بھوک اور مرض وغیرہ اگرچہ تاویل یا تفویض کسی وجہ سے
علم آلہی مین ہو تو بھی رب کا نزول اور عبد کا عروج ہے
اور یہ دونون دائمی اور تجلی آلہی کے لیے الوہیت مین
ثابت ہین پس درحقیقت وہی اللہ ہے نہ غیر اللہ جو
جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے جس بات کا ارادہ کرتا ہے
اوس کا حکم کرتا ہے صاحب نقد النصوص نے فصّ
ابراہیمیہ مین لکھا ہے کہ اسی طرح حقیقتًا اذ رمیت
مین وہی رامی ہے یعنی آنحضرت صلعم کا ہاتھ
خدا کا ہاتھ ہے اور وہی رامی ہے کیونکہ خدا نے اپنے

فی قوله وما رمیت واثبات الرمی للحق سبحانه بقوله ولکن الله رمی وهذا قرب الفرائض انتهی

ارشاد وما رمیت سے رمی آنحضرت کی نفی فرما کر ولکن الله رمی سے اپنی رمی ثابت کی ہے اور یہی قرب فرائض ہے انتہی

قوله وغیر ذالک من الآیات الکریمة

اقول سوای ازین دیگر آیات کریمه اند که دلالت بر وحدت وجود دارند بلکه نزد من نزول جمله قرآن بر بنائے وحدت وجود است کما لا یخفی۔

میں کہتا ہوں علاوہ اسکے اور آیات کریمہ بھی ہیں جو وحدت وجود پر دلالت کرتی ہیں بلکہ میرے نزدیک تمام قرآن کا نزول وحدت وجود کو ثابت کرنیکی بنا پر ہے جیسا کہ مخفی نہیں

قوله ومن اقواله صلی الله علیه وسلم اصدق کلمة قالها العرب قول لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل

اقول واز اقوال آنحضرت است راست ترین کلمات که عرب گفته اند قول لبید شاعر است آگاه باشید که هر شیء ماسوائے حق باطل است تحقیق این آنکه ماهیات ممکنه اگرچه مجعول اند وموجود اما من حیث ذاتها مساویة التقرر والتجوهر اند پس ممکنات دائما هالکة الا بنظر الی وجه الحق الجاعل فهو الموجود وما سواه باطل فی حد ذاته وانما هو بانتسابه الی باریه فلو لم یمسک السموات والارض لزالتا ان امسکهما من احد من بعده این است معنی اصدق کلمه عرب یعنی کلمه لبید شاعر پس مناط انتزاع موجودیت آن مناط انتساب است بسوی جاعل پس عالم باسره قوام او بنظر الی الجعل جاعل قیوم توانا است وانتساب بسوی او واگر از واجب قیوم قطع نظر کرده شود نماند مر عالم را تقرر وتمیز که انتزاع

میں کہتا ہوں آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ عمدہ ترین کلمات عرب لبید شاعر کا قول ہے کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے تحقیق اسکی یہ ہے کہ ماہیات ممکنہ اگرچہ مجعول و موجود ہیں لیکن بحیثیت ذات اونکا تقرر اور تجوہر مساوی ہے پس ممکنات ہمیشہ ہالک ہیں مگر بہ نظر وجہ حق جاعل یعنی خالق موجود ہیں اس کے علاوہ ہر چیز اپنی حد ذات میں باطل ہے اور درحقیقت باری تعالیٰ سے منسوب ہونے سے موجود ہے پس اگر آسمانوں کو اور زمینوں کو نہ روکتا تو وہ زائل ہو جاتے اور اسکے سوا اون کو کون روکتا یہی معنی اوس سچے کلمۂ عرب یعنی مقولہ لبید شاعر کے ہیں پس موقوف الیہ اسکی انتزاع موجودیت کا اور اسکے انتساب کا جاعل کیطرف موقوف ہوتا ہے تو تمام عالم کا قیام بنظر جعل جاعل قیوم توانا سے ہے اور انتساب بھی اوسی کی طرف ہے اگر واجب قیوم سے قطع نظر کی جائے تو عالم کیلئے تقرر اور تمیز کچھ بھی نہ رہیگا جس سے انتزاع

موجودیت ازان تصور کرده آید پس واجب بالحقیقت
وجود عالم است یعنی آنکه صدق وجود بر عالم و انتزاع
موجودیت از عالم آن حیثیت انتساب است بجناب
ارفع او ولیکن واجب چون مقرر بذات خود است
پس ذات او همان وجود است بدان معنی که موجودیت
منتزع است از ذات وکنه حقیقت او بلا اعتبار حیثیت تقییدی
تعلیلیه و تقییدیه پس نسبت موجودیت باو مثل نسبت
منتزعه انسانیت است بسوی انسان و مراد ما این نیست
که عقل تصور ذات و کنه حقیقت کرده ازان این انتزاع
کرده است تا خلاف تحقیقات سابقه فهمیده شود بلکه
مقصود اینست که عقل بشهادت برهان حکم میکند که این
حقیقت حقه مجهولة الکنه بعینها مناط انتزاع الانیت
است پس لائح گشته که وجود او تعالی لذاته بذاته است
و وجود سائر ذوات از جعل او و افاضه او پس وجود
در حقیقت یکے بیش نیست وکذلک موجود بالذات نیز
یکے اگرچه در موجود بوجه انتساب تعدد و تکثر است
هذا کما قاله اساطین الحکمة من اهل الاشراق
ان الوجود واحد والمتکثر هو الموجود و باید بدان
بدان که عالم به نظام جملی خود معلول واحد است و بذاته
فائض از علت واجبه خویش لکون ذاته تابعاً
لذات مبدئه و موجده و مناسباً له و ظلاً

موجودیت خیال کیا جاسکے پس واجب در حقیقت عالم کا وجود
اس معنی مین ہی کہ صدق وجود عالم پر اور انتزاع موجودیت
عالم سی اوس حیثیت مین حق کیطرف انتساب ہے مگر واجب چونکہ
بذاته مقرر ہی تو اوسکی ذات ہی اوسکا وجود ہی اسطرح کہ موجودیت
اوسکی ذات اور اوسکی کنہ حقیقت سی بغیر اعتبار کسی حیثیت تعلیلیہ
اور تقییدیہ کی منتزع ہی اوسکی ساتھ نسبت موجودیت انسان
کیطرف نسبت منتزعہ انسانیہ کیطرح ہی اور اس سی ہمارا یہ مقصد
نہین ہی کہ عقل نے ذات اور کنہ حقیقت کا تصور کرکی اوس سے
یہ انتزاع کیا ہی تاکہ خلاف تحقیقات سابقہ سمجھی جائی بلکہ
یہ مقصود ہے کہ عقل بشہادت دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ
حقیقت حقہ مجہولۃ الکنہ بذاتہ موقوف علیہ انتزاع انیت
کی ہے تو ظاہر ہوا کہ واجب تعالی کا وجود ذاتی ہی اور
باقی تمام ذاتین اوسکی صفت خلق و افاضہ سی ہین پس
وجود حقیقتا ایک ہی زائد نہین اسی طرح موجود بالذات بھی ایک
ہے اگرچہ موجود مین بوجہ انتساب تعدد اور تکثر ہی ایسا ہی
حکمائے اشراقین اساطین حکمت کا قول ہی کہ وجود
درحقیقت ایک ہے اور موجود متکثر ہے پھر جاننا چاہیئے
کہ عالم اپنے نظام کلی سے معلول واحد ہے اور بذاتہ
اپنی علت واجبہ سے فائض کیونکہ اوس کی
ذات اپنے مبدء اور موجد کی ذات کی تابع اور
اور اوس کی ذات کریمہ کے مناسب اور اوسکی ظل

اند انه الکوینة لیکن ہرگاه ازین نظر بریده آید خرابند بود
عالم تفصیلاً معلولات شتّی که ہر ہمه ظل مبدا اند فائض
علیه و قائم به اما بدون وساطت تنزل سابق او
یسبق لکونه غیر صالح للاستناد الیه بلا واسطة
پس درحقیقت نیست آنجا مگر ذات واحده که اورا
ظل ممدود است و فیض مبسوط و این معرفت قدسیه
غایت اقدام عقول است و نہایت مقام فحول اما
درجات عرفان متفاوت اند مگر چون این معرفت بر
باطن مستولی شود و به نور آن قلب مستضئی گردد لاسیما
اگر حصولش از راه کشف بود قطع کند عارف نظر را
از رویت نفس خود و صفات آن و فنا کند ذات و
صفات خود را در ذات و صفات او تعالی پس بیند
جمال او در آئینه نفس خویش بل قطع گردد نظر او از عالم
بالکلیه و مستهلک گردند ذوات باسرها در ذات و صفات
حق و بیند حق را در ہر شیٔ بل نه بیند در وجود دیگر حقیقت
وحدانیه که نورش محیط دائرهٔ اکوان است و درگیرد اورا
دہشتی که زبانش گنگ گردد و نیز در افاضهٔ حق بہر
زمان مراد آن نیست که تاثیر حق زمانی است بل
آنکه الله تعالی افاضهٔ ماہیت کند و اگرداند ذات
آنہا را با فاضهٔ دہری و جعل ابداعی مآل کون
المجعولیة والماہیة المجعولة مختص بزمان

ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کی جائے تو عالم تفصیلاً
مختلف معلولات ہوگا جو سب مبدا کے ظل اور اوس پر
فائض اور اوس سے قائم ہین مگر بغیر وساطت تنزل
سابق کے بوجہ اوسکے بلا واسطہ استناد کے لیے صالح
نہونیکے پس درحقیقت وہان ذات واحد کے سوا کوئی چیز
نہین جسکا سایہ ممدود اور فیض مبسوط ہے اور یہ معرفت قدسی
عقلا کی اخیری دریافت اور علما کے مقام کی نہایت ہی لیکن
عرفان کی درجے مختلف ہین مگر جب یہ معرفت باطن پر غالب
ہو جاتی ہی اور اوسکی نور سے قلب روشن ہو جاتا ہی خصوصاً اگر اوسکا
حصول بذریعہ کشف ہوتا ہی تو عارف اپنی نفس اور اوس کے
صفات کی رویت سے قطع نظر کرتا ہے اور اپنی ذات و صفات
کو ذات و صفات حق مین فنا کر دیتا ہے تب اوسکا جمال
اپنی آئینہ نفس مین دیکھتا ہی بلکہ اوسکی نظر عالم سے بالکل اوٹھ جاتی
ہی اور تمام ذاتین بالکل ذات و صفات حق مین فانی ہو جاتی ہین
اور حق کو ہر شی مین دیکھتا ہی بلکہ وجود مین ایک حقیقت کے
سوا کچھ نہین دیکھتا جسکا نور دائرۂ عالم کو محیط ہی اور وہ خائف
ہو جاتا ہی اوسکی زبان بند ہو جاتی ہی اور ہر گھڑی افاضۂ
حق سے یہ مراد نہین کہ تاثیر حق زمانی ہے بلکہ الله تعالیٰ
ماہیت کا افاضہ کرتا ہے اور اون کی ذاتون کو افاضۂ
زمانی و جعل ابداعی کے ساتھ مجعولیت اور ماہیت مجعولہ
ہونے کے وقت کسی زمانہ سے مخصوص کر دیتا ہے

ای یصلح الهیئة لقبول الفیض فی ذلک الزمان
فهذا هو الحق الحقیق بالقبول وبه نأخذ و
به نقول نعم ع عبارا تنا شتّی وحسنک
واحد ۞ وکل الی ذاک الجمال یشیر ۞

یعنی ماہیت اسی زمانہ مین قبول فیض کی صلاحیت رکھتی
ہے پس یہی امر ثابت قابل قبول ہے اور اسی کو ہم
اختیار کر کے کہتے ہین کہ ہمارے بیانات مختلف اور تیرا
حسن یکتا ہی اور ہر شخص اسی حسن کی طرف اشارہ کرتا ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم انّ احدکم اذا قام للصلوٰة فانما یناجی ربّه فانّ ربّه بینه وبین القبلة

اقول و قول آنحضرت صلی الله علیه وسلم از شما
کسیکه بر نماز می استد پس جز این نیست که مناجات
بحق می کند و تحقیق رب او با بین او و قبلهٔ اوست
واین نیز اشاره به قربیست از دو قرب مذکوره

مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ تم مین سے جو
شخص نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے وہ حقیقتًا حق سے مناجات
کرتا ہے اور بیشک اوس کا رب اوس کے اور قبلہ کے
درمیان ہے یہ بھی اشارہ اونھین قرب مذکورہ کی طرف ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم وما یزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به

اقول و قول آنحضرت صلی الله علیه وسلم و همیشه
است بندهٔ من که نزدیکی میجوید بسوی من بنوافل
یعنی عبادتی که واجب نیستند تا آنکه دوست میدارم
من بنده را پس چون دوست میدارم او را می باشم
من شنوائی وی که می شنود به آن و می باشم
بینائی وی که می بیند بآن و یدهٔ التی یبطش بها
و می باشم دست آن بنده که میگیرد به آن بطش
در اصل حمله کردن و سخت گرفتن و مراد این جا مطلق
گرفتن است و رجله التی یمشی بها و می باشم
پای وی که راه می رود بآن و در بعضی روایات

مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ ہمیشہ
میرا بندہ میری طرف بذریعۂ نوافل یعنی وہ عبادات
جو واجب نہین قرب طلب کرتا ہے یہان تک کہ مین
اوسے دوست بنا لیتا ہون جب دوست بنا لیتا
ہون تو پھر مین ہی اوس کی سماعت ہو جاتا ہون
جس سے وہ سنتا ہے اور اوس کی بینائی
جس سے وہ دیکھتا ہے اور اوس کا ہاتھ جس
سے وہ پکڑتا ہے بطش کے معنے حملہ کرنے اور مضبوط
پکڑنے کے ہین یہان صرف پکڑنا مراد ہے اور اوس کے
پیر جس سے وہ چلتا ہے اور بعض روایتون مین ہے

وفواده الذی یعقل به ؤمی باشم دل وے که
ادراک می کند بآن ولسانه الذی یتکلم به و
زبان وی که سخن می کند بآن ودر آخر این حدیث
در بعضی روایات این نیز زیادت می کند که بی یسمع
ابن من می شنود و بی یبصر و بمن می بیند و بی
یبطش و بمن می گیرد و بی یمشی و بمن می رود
یعنی نمی شنود ونمی بیند ونمی گیرد ونمی رود بسوی
چیزے مگر آنکه ملحوظ ومقصود وے رضا وطاعت
من می باشد ومنظور ومشهود وے ذات مقدس
من است واول این مرتبه عمل است از جهت امتثال
امر وے نیت تقرب بسوی سبحانه وآخر وی فنا
در توحید ومراین کلام را بیانے است که در فتوح الغیب
آورده شده است کذا قال الشیخ الدهلوی
سوال اگر گوئی که جماعتے ازین حدیث فهمیدند
وجود اتحاد حق تعالی بعبد وحدوث آن وران و
این سابقاً باطل کرده رفت جواب معنی کنت
سمعه الی آخر این اند که این کون شهودی مرتب
است برین شرط که آن حصول معیت است پس
بحیثیت ترتیب شهودی آمد حدوث مشار الیه بقوله
کنت سمعه لا من حیث التقدیر الوجودی
شیخ محی الدین بن عربی در باب ثامن وستین در کلام

اوس کا دل جس سے وہ ادراک کرتا ہے اور اوس کی
زبان جس سے وہ بات کرتا ہے اور اس حدیث کے
آخر میں بعض روایتون مین اتنا اور زیادہ ہے کہ پھر
مجھی سے سنتا اور مجھی سے دیکھتا ہے اور مجھی سے پکڑتا
اور مجھی سے چلتا ہے یعنی نہ سنتا اور نہ دیکھتا اور نہ
پکڑتا اور نہ کسی چیز کی طرف جاتا ہے مگر اوس کا ملحوظ
اور مقصود میری خوشنودی اور عبادت ہوتی
ہے اور اوس کا منظور نظر اور مشہود میری ذات
مقدس ہوتی ہے اور اوس کا پہلا مرتبہ عمل ہے
بسبب اوس کے امتثال امر اور نیت تقرب
حق کے جس کا آخر مرتبہ توحید مین فنا ہے اور
مخصوص طور پر اس ارشاد کی توضیح شرح
فتوح الغیب مین کی گئی ہے ایسا ہی شیخ عبد الحق
محدث دہلوی نے لکھا ہے سوال اگر یہ کہو کہ ایک
جماعت نے اس حدیث سے حق اور بندہ کے
اتحاد وجود وحدوث کو سمجھا ہے جو پہلے ہی باطل
کیا جا چکا ہے جواب کنت سمعہ کے معنی یہ ہین کہ
کہ یہ کون شہودی اس شرط پر مرتب ہے کہ وہ معیت کا
حصول ہے پس بحیثیت ترتیب شہودی کنت سمعہ
سے مشار الیہ کا حدوث ہوا نہ بحیثیت تقدیر وجودی کے
شیخ محی الدین ابن عربی فتوحات مکیہ کی اڑسٹھوین باب یعنی

علی الاذان فی الفتوحات المکیہ گوید کہ مراد بہ کنت
سمعہ و بصرہ الی آخرہ انکشاف امر است برای آنکہ
بندہ بقرب نوافل حاصل ساخت چرا کہ حق تعالی
سمع عبد قبل تقرب نبود ثم کان الآن تعالی اللّٰہ
عن ذلک و عن عوارض الطاریۃ قال و ھذہ
من اغمض المسائل الالھیۃ سوال اگر پرسی کہ درین
حدیث حق تعالی صور حسیہ را از سمع و بصر و نحوہما چرا
ذکر فرمود و چون ذکر نہ کرد قوای روحانیہ را کالخیال
والحفظ والفکر والتصور والوھم والعقل و ما
وجہ تخصیص الحسیۃ جواب شیخ اکبر خود
در باب سادس و اربعین و ثلاثمائۃ از فتوحات
گفتہ اند کہ انہ تعالی ما ذکر الحواس الظاہرۃ الا
لکونہا مفتقرۃ الی اللّٰہ لا الی غیرہ بخلاف
القوی الروحانیۃ فانہا مفتقرۃ الی الحواس
والحق تعالی لا ینزل منزلۃ من یفتقر الی غیرہ
بخلاف من ھو مفتقر الی اللّٰہ تعالی وحدہ
لا شریک بہ احد فقد بان لک ان الحواس
الظاہرۃ اسم لکونہا ھو التی ھب للقوی
الروحانیۃ ما تتصرف فیہ و ما بہ یکون
حیاتہا العلمیۃ واللّٰہ اعلم و در باب الاسرار
من الفتوحات گفتہ کہ و من قال بالحلول فھو

باب الاذان مین لکھتے ہین کہ کنت سمعہ و بصرہ سی مراد
انکشاف امر ہے اس لیے کہ بندہ نے قرب نوافل سے
یہ حاصل کیا ہے کیونکہ حق تعالی سمع عبد تقرب کے پہلے
نہ تھا اب ہوا اللّٰہ تعالی اس سی اور عوارض طاریہ سی برتر ہے
اور کہا کہ یہ مشکل ترین مسائل الٰہیہ سے ہے سوال
اس حدیث مین حق تعالے نے ہمارے صور حسیہ
یعنی سمع و بصر وغیرہ کا کیون ذکر کیا اور کیون قوائے
روحانیہ یعنی خیال اور حافظہ اور فکر اور تصور اور
وہم اور عقل کا ذکر نہ کیا حسیہ کی تخصیص کی کیا وجہ
ہے جواب خود شیخ اکبر فتوحات کے دو سو چھیالیسوین
باب مین لکھتے ہین کہ اللّٰہ تعالے نے حواس ظاہرہ کو بسبب
اونکے حق کی طرف محتاج ہونے اور غیر کی طرف محتاج
نہ ہونے کے ذکر کیا بخلاف قوائے روحانیہ کے جو
درحقیقت حواس کے محتاج ہین اور حق تعالی ویسی چیز
کیطرف نزول نہین فرماتا جو اوسکے غیر کی محتاج ہو
بخلاف اونکے کہ جو اوسی کے محتاج ہون بزرگ و یکتا ہے
اوسکا کوئی شریک نہین تو تمپر یہ بات ظاہر ہوئی کہ حواس ظاہرہ
اون چیزون کا نام ہے جو قوائے روحانیہ کو وہ چیز بخشتے ہین
جس مین قوای روحانیہ تصرف کرتے ہین جسکی وجہ سے
اونکو حیات علمیہ ہوتی ہے واللّٰہ اعلم اور فتوحات کے
باب الاسرار مین ہے کہ جو شخص حلول کا قائل ہے وہ

معلول فان القول بالحلول مرض لا یزول
ومن فصل بینك وبینه اثبت عینك و
عینه الا تری قوله کنت سمعه الذی یسمع
به فاثبتك باعادة الضمیر الیك لیدل
علیك وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد و
کما ان القائل بالحلول من اهل الجهل
والفضول فانه اثبت حالا ومحلا فمن
فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل ومن وصل
فکانه شهد علی نفسه بانه کان منفصلا حتی
اتصل والشیء الواحد لا یصل نفسه وما ثم الا
ذاته ومصنوعاته وایضا الحادث لا یخلو
من الحوادث ولو حل بالحوادث القدیم
لصح قول اهل التجسیم فالقدیم لا یحل ولا یکون
محلا ومن ادعی الوصل فهو فی عین الفصل
انتهی و در باب ثانی وتسعین ومائتین از فتوحات
گوید که اعظم دلیل بر نفی حلول و اتحاد این است که عقلا
میدانی که در قمر چیزے از نور شمس نیست و نه شمس
بذاتها منتقل می شود پس همچنین نیست از خالق او
شیء حال انتهی ـ و نیز ظاهر است که اگر حق در عالم حال
شود نماند حق تعالی قدیم و نیز قلب حقایق لازم آید و
این نیز بر قاعده مقرره عقلا درست نمی آید ـ و نیز فقیر

بیماری ہے کیونکہ حلول کا قائل ہونا مرض لا زوال ہے اور جس نے
تیرے اور اوسکے درمیان مین فصل کر دیا اوسنے تیری اور
اوسکی عینیت ثابت کر دی دیکھو کہ کنت سمعه الذی یسمع بہ مین
تمھاری طرف ضمیر کے اعادہ سے تمھارے لیئے ثابت کر دیا تا کہ
تمھاری لیے دلیل ہو اور اتحاد کا قائل ملحد کے سوا کوئی نہین اسیطرح
حلول کا قائل بھی جاہل اور فضولی ہے کیونکہ اوسنے حال اور محل کو
ثابت کیا ہے تو جس نے اپنے نفس کو حق سے علیحدہ کیا اوس نے جو کچھ
کیا اچھا کیا اور جس نے ملا دیا گویا اپنے نفس پر اس بات کا گواہ
ہوا کہ وہ علیحدہ تھا پھر متصل ہوا اور شیٔ اپنی ذات سے
نہین ملتی اور یہان صرف اوس کی ذات ہی ہے اور
اوس کے مصنوعات نیز حادث حادث سے خالی نہین ہوتا
اور اگر حوادث مین قدیم حال ہو تو البتہ اہل تجسیم کا قول
بھی صحیح ہو گا پس قدیم نہ حال ہوتا ہے نہ محل جو شخص
وصل کا مدعی ہو وہ عین فصل مین ہے انتہی اور فتوحات
کے باب دو سو بیانوے[۲۹۲] مین لکھتے ہین کہ اعلی دلیل نفی
حلول اتحاد یہ ہے کہ عقلاً تم اس کو جانتے ہو کہ ماہتاب
مین کوئی چیز نور آفتاب سے نہین اور نہ آفتاب بذاتہ
منتقل ہوتا ہے لہذا بندہ مین بھی اوس کے خالق سے
کوئی چیز حال نہین انتہی اور ظاہر ہے کہ اگر حق عالم مین حلول
کر جائے تو حق قدیم نہ رہے اور قلب حقایق بھی لازم
آوے اور یہ بھی عقلا کے قاعدہ مقررہ پر ٹھیک نہین اور فقیر

کاتب الحروف میگوید کہ حق خلق و خلق حق بدین اعتبار نیز نمیتواند شد و معلول در رتبۂ علت ہرگز نمیتواند گشت فتامل یا اخی فانک لا تجدہ فی غیر کتابی

کاتب الحروف کہتا ہی کہ حق کا خلق اور خلق کا حق ہونا اس اعتبار سے بھی ممکن نہین کہ معلول علت ہرگز نہین ہو سکتا لہذا اسمین غور کرو میری کتاب کے سوا اور کہین نہ پاؤگے

قوله قوله صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یقول مرضت فلم تعدنی

اقول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم است کہ او تعالی خواہد فرمود در روز قیامت بیمار شدم پس مرا عیادت نکردی۔ وتحقیق این در شرح مشکوۃ شریف موجود است آن جا باید نگریست۔

مین کہتا ہون کہ آنحضرت کا قول ہی کہ اللہ تعالے نے قیامت کی دن فرمائیگا کہ مین بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہ کی اس کی تحقیق شرح مشکوۃ شریف مین موجود ہے اوس مین دیکھنا چاہیے۔

قوله وروی الترمذی فی حدیث والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی اللہ ثم قرء هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم

اقول ترمذی از ابو ہریرہؓ در حدیثی طویل روایت می کند کہ فرمود آنحضرت قسم بکسیکہ جان من بقبضۂ قدرت اوست کہ اگر بیندازید شما دلوے بریسمانی بستہ بر زمین اسفل ہر آئینہ خواہد افتاد آن ریسمان بر خدا گویم چرا کہ نقطۂ مرکز آسمان و زمین وہر چہ دران و درین است وجود مطلق است کہ اسم او اللہ است این تحت و فوق باو یکسان باشد و چنانچہ در باطن زمین باشد در باطن آسمان نیز باشد و ہرچہ در سموات است کہ عالم ارواح است از و است وہرچہ در زمین است کہ عالم اجسام است ہم از و است بعد ازان فرمود آنحضرتؐ ھو الاول والاخر

مین کہتا ہون کہ ترمذی ابوہریرہ سے حدیث طویل روایت کرتے ہین کہ آنحضرتؐ نے فرمایا قسم اوسکی جسکے قبضۂ قدرت مین میری جان ہی اگر تم ڈول کو رسی مین باندھکر زمین کے نیچے ڈالو تو وہ رسی خدا پر پڑیگی مین کہونگا اس واسطے کہ نقطۂ مرکز آسمان اور زمین اور جو کچھ اسمین یا اوس مین ہے ایک وجود مطلق ہے جس کا نام اللہ ہے تحت و فوق اوسکے نزدیک برابر ہی جس طرح باطن زمین مین ہی باطن آسمان مین بھی ہے، اور جو کچھ آسمانون مین ہے یعنی عالم ارواح اوسی کا ہے اور جو کچھ زمین مین ہے یعنی عالم اجسام وہ اوسی کے لیے ہے پھر آنحضرت صلعم نے فرمایا ھو الاول والاخر

والظاهر والباطن وهو بكل شیٔ علیم یعنی چون حضرت حق وجود خود را معلوم فرمود ازان چار نسبت متحقق شدند صفت علم او خود را وصفت نور که مستلزم ظهور اوست خود را وصفت وجود ای یافتن او خود را وشهود ای حضور او خود را از تحقق علم عالمیت ومعلومیت متحقق شد واز نور ظاهریت ومظهریت واز وجود واجبیت وموجودیت واز شهود شاهدیت ومشهودیت وباز ظهور که لازم نور است مستلزم بطون شد چه ظهور متاخر است از بطون وبطون مقدم بر ظهور به تقدیم ذاتی واین مستلزم اولیت وآخریت شد پس بوسیلۂ ظهور که لازم نور است چار صفت دیگر متحقق شدند اول وآخر وظاهر وباطن۔

والظاهر والباطن وهو بكل شیٔ علیم یعنی جب حضرت حق نے اپنا وجود معلوم کیا اوس سے چار نسبتین ثابت ہوئین اوس کی صفت علم اپنے لیے اور صفت نور جو اوس کے ظہور کو مستلزم ہے اور صفت وجود یعنی اوس کا اپنے کو پانا اور شہود یعنی اوسکا حضور اپنے لیے تحقق علم سے عالمیت اور معلومیت متحقق ہوئی اور نور سے ظاہریت اور مظہریت اور وجود سے واجبیت اور موجودیت اور شہود سے شاہدیت اور مشہودیت پھر ظہور جو لازم نور ہے بطون کا مستلزم ہوا کیونکہ ظہور بطون کے بعد ہے اور بطون ظہور پر ذاتاً مقدم ہے اور یہ اولیت اور آخریت کا مستلزم ہوا تو بسبب ظہور کے جو لازم نور ہے چار صفتین ثابت ہوئین اول اور آخر اور ظاہر اور باطن۔

قوله وقال امیر المومنین علی کرم الله وجهه عرفت ربی بربی ولم اعبد ربا لم اراه۔

اقول فرمود امیر المومنین علی کرم الله وجهه شناختم رب خود را برب خود ونمی پرستم خدائی را که نبینم اورا وشرح این ظاهر است الی غیر ذلک

مین کہتا ہون کہ امیر المومنین علی کرم الله وجہہ نے فرمایا کہ مین نے اپنی رب کو اپنی رب سے پہچانا اور مین خدا کی پرستش نہین کرتا ہون جبتک اوسکو دیکھتا نہین ہون اور اسکی شرح ظاہر ہے اسکی علاوہ اور بھی ہین

قوله واما اقوال الائمة العارفین بالله الدالة علی وحدة الوجود فاکثر لکثیرة بحیث لایاتی فی العد والحصر ولذا لم اذکرها وان شئت فعلیک بمطالعة کتبهم

اقول واما اقوال ائمۂ عارفین که مثبت وحدت وجود اند پس بسیار تر اند که در شمار وحصار نمی تواند رسید تا کجا ذکر کنیم اگر خواهی در کتب ورسائل اوشان ببین۔

مین کہتا ہون کہ ائمۂ عارفین کی اقوال مثبت وحدت وجود بہت زیادہ ہین جو حصر اور شمار مین نہین آسکتے کہان تک ہم ذکر کرین اگر چاہو تو اونکی کتابون اور رسالون مین دیکھو۔

قوله ایها الطالب ان اردت الوصول الی الله تعالی فالزم بمتابعة النبی اوّلاً قولاً وفعلاً وظاهراً وباطناً

اقول ای طالب اگر می خواہی وصول الی الله
را پس لازم گیر اولاً متابعت نبوی در قول و فعل
و ظاہر و باطن چرا کہ متابعت حضرت صلی الله علیه
وسلم منتج و مثمر محبت الٰہی است چنانچہ فرمود حق
جل و علا قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی
یحببکم الله و مثال محبت قدیم در جذب حقیقت
مصطفوی ہمچنان است کہ خاصیت مقناطیس در
جذب آہن۔ حق صفت خود را کہ جاذب آہن است
بہ مجذوب و محبوب خود بخشید تا آہن دیگر جذب
تواند کرد و علی ہذا خاصیت ہر جاذبے در مجذوب
خود سرایت می کند ہمچنین روح محمدی کہ محبوب و مجذوب
اول است خاصیت جذب ارواح مومنان از
مقناطیس محبت قدیمہ اکتساب کرد و چندین ہزار
ارواح صحابہ از اطراف و اکناف عالم بخود کشید
و ہر یکے از ایشان بقدر استعداد از ان خاصیت
نصیبے یافتند و ارواح تابعین را بخود کشیدند و ہمچنین
از ارواح تابعین بہ ارواح مشایخ و علماء راسخ
آن خاصیت قرناً بعد قرنٍ و بطناً بعد بطن منتقل
شد و سلسلہ مریدی و مرادی منتظم گشت و ہر مریدے

میں کہتا ہوں کہ اگر تم وصول الی الله چاہتے ہو تو اولاً
متابعت نبوی قولاً و فعلاً و ظاہراً و باطناً مضبوطی سے
اختیار کرو کیونکہ متابعت نبوی کا نتیجہ محبت الٰہی ہے
جیسا کہ الله تعالےٰ نے فرمایا کہ ای محمد کہو اگر الله کو تم لوگ
دوست رکھتے ہو تو میری متابعت کرو الله تمکو دوست
رکھیگا اور مثال محبت قدیم کی جذب حقیقت مصطفوی
میں رکھی ہے جیسے مقناطیس کی خاصیت جذب آہن میں
حق نے اپنی صفت کو جو جذب آہن ہے اپنی محبوب اور
مجذوب کو بخشا تا کہ دوسرے آہن کو بھی جذب کر سکے اور
اسی طرح پر ہر جاذب کی خاصیت اپنی مجذوب میں سرایت
کرتی ہے اسی طرح روح محمدی نے جو محبوب و مجذوب
اول ہے جذب ارواح مومنین کی خاصیت مقناطیس
محبت قدیمہ سے حاصل کر کے ہزاروں ارواح
صحابہ کو اطراف اور کناف عالم سے اپنی طرف جذب
کیا اور انمیں سے ہر ایک نے بقدر اپنی استعداد کے حصہ پایا
اور ارواح تابعین کو اپنی طرف کھینچا اسی طرح ارواح
تابعین سے ارواح مشایخ و علماء راسخ میں وہ خاصیت
قرناً بعد قرنٍ اور بطناً بعد بطن منتقل ہوئی اور
سلسلہ مریدی اور مرادی کا مضبوط ہو گیا اور ہر مرید

مراد شد و این معنی از اثر برکت متابعت رسول آت
صلی اللہ علیہ وسلم پس ہر کہ بواسطۂ کمال متابعت
و رابطۂ اتصال بہ ارواح مشایخ با روح نبی
علیہ السلام اتصال یافتہ خاصیت محبت
آلہی در وپدید آمد و رتبۂ محبوبی و مرادی یافت
چہ ارواح مشایخ علے الترتیب با روح نبی
علیہ السلام پیوستہ اند بہ محبت و متابعت و
خاصیت محبت آلہی بدان واسطہ در ہمہ
سرایت کردہ و متابعت قولی وے صلعم آن کہ
سخن سالک آن بود کہ وے رابود و فعلاً آن کہ
برخلاف اشارت وے ہیچ فعلے نہ کند دینی و
دنیوی و ظاہراً آن کہ خود را از صفات مذمومہ
پاک دارد چنانکہ وے صلعم داشتہ و باطناً این کہ
حواس و جوارح را مرتب دارد چنانکہ او داشتہ۔

مراد ہوا اور یہ متابعت نبوی صلعم ہی کی برکت کا اثر ہے
پس جو شخص بواسطہ متابعت و رابطہ اتصال بہ ارواح مشایخ
کے آنحضرتؐ کی روح مبارک سے متصل ہو گیا اوسمین
محبت آلہی کی خاصیت ظاہر ہوئی اور اوس نے مرتبہ
محبوبی و مرادی پالیا کیونکہ ارواح مشایخ با ترتیب بسبب
محبت اور متابعت کے روح آنحضرت سے ملی ہین اور
محبت آلہی کی خاصیت نے اون سب مین سرایت کی ہے
اور متابعت قولی آنحضرتؐ کی یہ ہے کہ سالک کے
منہ سے وہی بات نکلے جو آپ نے فرمائی ہو اور فعلی یہ
ہے کہ آنحضرتؐ کے اشارہ کے خلاف کوئی فعل
دینی یا دنیاوی نہ کرے اور ظاہری یہ ہے کہ صفات
مذمومہ سے اپنے کو پاک رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے اپنے کو
پاک رکھا اور باطنی یہ کہ حواس اور جوارح کو مرتب رکھے
جس طرح آنحضرتؐ نے مرتب رکھا۔

قولہ ثم افعل مراقبۃ وحدۃ الوجود ثانیاً التی ہی عین معنے الکلمۃ الطیبۃ

اقول شریعت اقوال است و طریقت افعال
و حقیقت احوال و معرفت راس المال طہارت
شریعت از آب و خاک است و طہارت طریقت
بہ تخلیہ از ہوا جس و طہارت حقیقت خلو قلب
از ماسوی اللہ پس ہر کہ گمان برد کہ عبور از
حجب بشریت و وقوف بر اسرار طریقت و حقیقت

مین کہتا ہون شریعت اقوال ہین اور طریقت
افعال اور حقیقت احوال اور معرفت راس المال
طہارت شریعت پانی اور مٹی سے ہے اور طہارت
طریقت تخلیہ ہواجس سے اور طہارت حقیقت قلب کا
ماسوا اللہ سے خالی ہونا ہے تو جو شخص یہ سمجھے کہ حجابات
بشریت سے عبور اور اسرار طریقت و حقیقت پر وقوف

بدان چیز است که مخالف شریعت است فقد
طغی وغلبت علیه الضلالة شیخ نجم الدین
کبری گوید که شریعت مثل کشتی است و طریقت
مثل دریا وحقیقت مثل دُر پس آن که دُر خواست
تا بر کشتی سوار شده در دریا نیاید دُر بکف نیارد
پس اول شئ که واجب است بر طالب
شریعت است وآن عبارت است از اوامر
آلهیه دنیویه از غسل ووضو وصوم وصلوٰة وغیره ولکن
وطریقت اخذ بالتقوے را گویند وحقیقت وصول
الی المقصد ومشاهدهٔ نور تجلی را پس می فرماید
که بعد ملازمت اتباع شریعت مراقبهٔ وحدت
وجود کن که آن عین معنی کلمهٔ طیبه لا اله الا الله
است۔ بدان که مراقبه اقرب طرق الی الله است
من حیث التقرب الی الله ولیکن این مطلقاً
نیست بلکه بنسبت اہل جاذب جی که مراقبه
غیر وے را اقرب طرق نیست چه سالک
محتاج است بسلوک بالاسماء والمجاهده و
مراقبه گویند رویت جناب حق را به عین بصیرت
بر دوام مع تعظیم مذہل وجذب حاصل و سرور
باعث وشوق حادث۔ صوفیه گویند مراعاة السر
لاطلاع الحق فی لحظة ولفظة علی

مخالف شریعت سے ہے وہ گمراہ ہے اور اوس پر
گمراہی غالب ہے شیخ نجم الدین کبرے کہتے ہین کہ
شریعت کشتی کی طرح ہے اور طریقت دریا کی طرح اور
حقیقت موتی کی طرح پس جو شخص موتی چاہے جب
تک وہ کشتی پر سوار ہو کے دریا مین نہ جائیگا موتی
نہ ملیگا پس اول چیز جو طالب پر واجب ہے وہ
شریعت ہے یعنی اوامر آلہیہ دنیویہ جیسے غسل و وضو
وصوم وصلوٰۃ وغیرہ اور طریقت تقوے اختیار
کرنے کو کہتے ہین اور حقیقت مقصد پر پہونچنے اور
نور تجلی کے مشاہدہ کرنے کو پس فرماتے ہین کہ بعد
ملازمت اتباع شریعت وحدت وجود کا مراقبہ کرو
کہ وہ عین کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی ہین۔
واضح ہو کہ مراقبہ خدا کی راہون مین سب سے
نزدیک راہ بہ حیثیت خدا کے تقرب کے ہے مگر
نہ مطلقاً بلکہ بہ نسبت اہل جاذب کے کیونکہ غیر
اہل جاذب کا مراقبہ اقرب طرق مین نہین ہے
اس لیے کہ سالک سلوک اسماء اور مجاہدہ کا محتاج
ہے اور مراقبہ حق کو چشم بصیرت سے ہمیشہ دیکھنے
اور تعظیم مذہل وجذب حاصل وسرور باعث و شوق
حادث کو کہتے ہین صوفیہ کہتے ہین کہ ہر بات مین اور ہر وقت
انکشاف از حقیقت کا پاس ولحاظ اس معنی مین ہونا چاہیے

معنی قوله تعالی افمن هو قائم الی آخره
و مراقبه ماخوذ از رقابت است بمعنی محافظت
یا از رقوب بمعنی انتظار و نیز بمعنی مراصدت و آن
قریب است از معنی حفظ و انتظار - و در اصطلاح
اہل حقیقت مراقبه استدامت علم عبد است
باطلاع الرب فی جمیع احواله و بعضی گویند
هی مراعاة السر بملاحظة الحق
مع کل خطرة و قیل هی تسلیط هیبة
الحق و نظره علے القلب و سائر الاعضاء
فی کل حرکاتها و سکناتها - قال الله کان
علیکم رقیبا و قال علیه السلام
لجبرئیل لما سئل عن الاحسان
ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن
تراه فانه یراک فقوله فان لم تکن
تراه فانه یراک اشارة الی حال المراقبة
پس مراقبه اقرب طرق الی الله است من
حیث التقرب الیه و این بعینه معنی نفی
و اثبات اند چه که مراقبه ملاحظهٔ اثبات وحدت
وجود آلهی است در باطن و این معنی بعینه معنی
لا اله الا الله است زیرا که نتیجهٔ ذکر نفی و
اثبات مراقبه است چه حقیقت نفی و اثبات

جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اَفَمَن ہُوَ قَائِمٌ الخ اور مراقبہ رقابت
سے ماخوذ ہے محافظت کے معنی مین یا رقوب سے انتظار
کے معنی مین اور مراصدت کے معنی مین بھی ہے اور
یہ حفظ اور انتظار کے معنے سے قریب ہی اور اصطلاح
اہل حقیقت مین مراقبہ کے یہ معنی ہین کہ بندہ ہمیشہ
یہ یقین کرے کہ پروردگار اس کے ہر حال سے مطلع ہے
اور بعض کہتے ہین کہ یہ باطن کی نگاہداشت ہی بملاحظہ
حق مع ہر خطرہ کے اور بعض کے نزدیک ہیبت حق
اور اوس کی نظر کا مسلط ہونا ہے قلب اور کل اعضا کے
حرکات و سکنات پر اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ وہ تمہارا
نگران ہے اور آنحضرت صلعم نے جبرئیل سے فرمایا
جبکہ اونھون نے مرتبۂ احسان کو پوچھا کہ اللہ کی عبادت
کرو گویا کہ تم اوس کو دیکھتے ہو اگر تم اوس کو نہین
دیکھ سکتے ہو تو وہ تم کو دیکھتا ہے پس آنحضرت صلعم کا
ارشاد فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ مین مراقبہ
کی طرف اشارہ ہے تو مراقبہ خدا کی سب سے نزدیک
راہ ہے بحیثیت اوس کے تقرب کے اور یہ بعینہ نفی اور
اثبات کے معنے ہین کیونکہ مراقبہ باطن مین اثبات
وحدت وجود آلہی کا ملاحظہ ہے اور یہ بعینہ لا آلہ
الا اللہ کے معنے ہین اس لیے کہ ذکر نفی و اثبات
کا نتیجہ مراقبہ ہے کیونکہ حقیقت نفی و اثبات

بالقلب است و بعضی گفته اند که توجه و مراقبه
یکی است و بعضی فرق باین چنین بیان می کنند
که توجه آن است که مقید متوجه مطلق شود و
هر ارادت و طلب در مطلق نماید و اشتیاق و
انتظار ظهور مطلق به کمال در نهایت است یا
در قرب نهایت که آن را مراقبه گویند۔

بالقلب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ توجہ اور مراقبہ
ایک چیز ہے اور بعضے یہ فرق بیان کرتے ہین کہ توجہ
یہ ہے کہ مقید مطلق کی طرف متوجہ ہو اور اوس کی ارادت
و طلب مطلق ہی کے لیے ہو اور اشتیاق اور انتظار ظہور
مطلق کمال انتہا مین ہے یا قرب بہ انتہا کے جس کو مراقبہ
کہتے ہین۔

قوله من غير اشتراط وضوء وان وجد فهو اولى ولا في تخصيص وقت
دون وقت ومن غير ملاحظة النفس دخولاً وخروجاً في مراقبة ولا من
ملاحظة حروف الكلمة الطيبة بل لا يلاحظ الا المعنى فقط في كل حال
قائماً او قاعداً او ماشياً او مضطجعاً او متحركاً او ساكناً شارباً او آكلاً

اقول وضو در مراقبه شرط نیست و اگر بود اولی
است که به آداب باشد و اثرش زیاده تر
بود بلا تخصیص وقت و غیر وقت و بغیر ملاحظهٔ
نفس در دخول و خروج در مراقبه و بدون ملاحظهٔ
حروف کلمهٔ طیبه بلکه ملاحظهٔ معنے باید در هر حال
خواه در حالت قیام باشد یا قعود یا مشی یا در
اضطجاع و یا بحالت حرکت یا سکون یا در
اکل و یا در شرب گویم طریقهٔ آن این که ذاکر
به لسان قلب لا اله تلفظ کند و جمیع
تعلقات قلبیه را نفی کند بعد از ان هم به لسان
قلب الا الله تصور کند و بدان اثبات

مین کہتا ہون کہ وضو مراقبہ مین شرط نہین
اگر ہو تو بہتر ہے کہ یہ آداب سے ہے اور اوس کا
اثر زیادہ ہوگا بلا تخصیص وقت وغیرہ کے اور بغیر
ملاحظۂ نفس کے دخول اور خروج کے مراقبہ مین
اور بغیر ملاحظہ حروف کلمۂ طیبہ کے بلکہ صرف معنی کا
ملاحظہ چاہیے ہر حال مین خواہ حالت قیام مین ہو
یا قعود مین یا چلنے مین یا لیٹنے مین یا حرکت مین یا
سکون مین یا کھانے پینے کے وقت میرے نزدیک
اوس کا طریقہ یہ ہے کہ ذاکر زبان قلب سے لا الٰہ
کہے اور کل تعلقات قلبیہ کی نفی کرے پھر زبان
قلب سے الا اللہ کہے اور اوس سے حق کا

بوجود وحدانیت حق کند واگر باین طریقه کند
حاجت بہ حبس نفس بہر حضور مذکور و وصول
ذہول از ماسوی اللہ ندارد پس ہر گاہ اسمین
مذکورین را بطریقین معلومین ذکر کرد بوجہ
آن صفوت وزکاء نفس حاصل گشت وذاکر
باین ہر دو ذکر عارف باللہ و واصل الی اللہ
گردید پس بجز این بہر معرفت حق حاجت
بہ طریقۂ دیگر ندارد کما لا یخفی علی
من فعل۔

وجود یکتا ثابت کرے اور اس طرح کرنے مین حضور
مذکور اور ماسوی اللہ سے غفلت کے وصول مین
سانس روکنے کی ضرورت نہین پھر جب اوس نے
اسماء مذکورہ کا ذکر بطریق معلوم کیا اور اوس کی
وجہ سے صفائی اور برگزیدگی نفس مین حاصل ہوگئی
تو ذاکر ان ذکرون کی وجہ سے عارف باللہ اور واصل
الی اللہ ہوگیا اس کے سوا معرفت حق کے لیے کسی
دوسرے طریقہ کی حاصل کرنے کی ضرورت نہین
چنانچہ جس نے اس کو کیا ہے اوسپر مخفی نہین ۔

قوله وطريق المراقبة ان تنفي اينيتك اولاً والاينية عبارة عن ان يكون
حقيقتك وباطنك غير الحق سبحانه ولا تنفي الا هذا الاينية وهو عين معنى
لا اله ثم اثبت الحق في باطنك ثانيا وهو معنى الا الله

اقول وطریق مراقبہ آن است کہ نفی کن اولاً
اینیت خود را و اینیت عبارت است ازین کہ
حقیقت و باطن تو غیر حق باشد پس نفی ہمین
زعم غیریت کنی کہ این باشند معنی لا الہ
و اثبات حق کن در باطن کہ این بوند معنی الا اللہ
باید دانست کہ اینیت عبارت است از بودن
قلب محجوب بہ وجود امکان و اثبات وجود
حق در آن عبارت از مشاہدہ وجود اللہ است در
قلب پس مادام کہ قلب محجوب بود بوجود امکانی

مین کہتا ہون کہ مراقبہ کا طریقہ یہ ہے کہ اولاً اپنی
اینیت کی نفی کرو اینیت یہ ہے کہ تمھاری حقیقت
اور تمھارا باطن غیر حق معلوم ہو تو اسی خیال غیریت
کی نفی کرنا چاہیے لا الہ کے یہی معنی ہین ۔ اور
باطن مین حق کا اثبات کرو کہ الا اللہ کے یہی
معنی ہین جاننا چاہیے کہ بسبب وجود امکانی قلب
کا محجوب ہونا اینیت ہے اور اس وجود امکانی مین
اثبات وجود حق قلب مین وجود الٰہی کے مشاہدہ سے
عبارت ہے پس جبتک کہ قلب وجود امکانی سے محجوب

وجود حق مشاہدہ نہ گردد و حق تجلی نہ کند دران ابدًا
ووالستہ نہ شود طریق توحید و طالب عارف باللہ
حق المعرفت نہ شود **سوال** وجود امکانی کہ
مجازی ظلی است چگونہ حاجب و مانع از شہود
وجود حقیقی اصلی تواند بود **جواب** وجود امکانی
حجاب می گردد بہ نسبت اہل حجاب کہ محجوب اند
بہ وجوب امکانی در قلب کالعمی فی العین
کما و امیکہ قلب محجوب بدان حجاب بود نور وجود
مشاہد نہ گردد چنانکہ بچشم کور نور آفتاب نتوان دید
با این ہمہ کہ آفتاب موجود فی نفس الامر سیت و نورش
ظاہر دو عالم است فافہم

رہے گا وجود حق کا مشاہدہ نہ ہوگا اور حق اوس مین
کبھی متجلی نہ ہوگا اور طریق توحید کا علم بھی نہ ہوگا اور
طالب کما حقہ عارف باللہ نہ ہوگا **سوال** وجود
امکانی کہ جو مجازی ظلی ہے شہود وجود حقیقی اصلی
کا حاجب و مانع کیسے ہو سکتا ہے **جواب** وجود
امکانی بہ نسبت اہل حجاب کے حجاب ہو جاتا ہے
جن کے قلب پر وجوب امکانی کا پردہ پڑا ہے جیسے
نابینائی آنکھ مین ہے جب تک قلب اوس حجاب سے
محجوب رہتا ہے اوسے نور وجود کا شہود نہین ہوتا جیسے
اندھے کو نور آفتاب نظر نہین آتا با این ہمہ کہ آفتاب
موجود ہے اور اوسکی روشنی پھیلی ہوئی ہے پس سمجھو

قولہ فان قلت اذا کان الوجود واحدًا و غیرہ لیس بموجود فای شیء
ینفی و ای شیء یثبت

اقول یعنی اگر گوئی کہ چون حسب تقریرات
سابقہ ظاہر و مبرہن گشت کہ وجود مطلق واحد
است غیر او موجود نے پس نفی کرا کنیم و اثبات کرا

مین کہتا ہون کہ اگر یہ کہو کہ جب حسب تحریرات سابق
ظاہر ہوا کہ وجود مطلق ایک ہے اوس کا غیر موجود
نہین تو ہم کس کی نفی کرین اور کس کا اثبات کرین

قولہ قلت وہم الغیریۃ والاثنینیۃ نشأ الخلق وھذا الوھم باطل فلا شان ینفی
ھذا الوھم ثم اثبت الحق سبحانہ فی باطنک ثانیًا

اقول گویم کہ آن وہم غیریت و دوئی است
کہ این را باطل باید کرد و حق را ثابت و طریقہ
آن بالا رفت

مین کہتا ہون اس کا جواب یہ ہے کہ وہ وہم
غیریت اور دوئی ہے جس کو باطل اور حق کو ثابت
کرنا چاہیے جس کا طریقہ اوپر بیان ہو چکا۔

قوله ایها الطالب اذا غلب علیك الحال بفضل الله وکرمه لا تقدر علی نفی اینیتك اوهمیّة بل لم تبق فیك الّا اثبات الحق سبحانه تعالی رزقنا الله تعالی وایاکم هذا المقام بحرمة النبی وآله الامجاد

اقول ای طالب هرگاه که بر تو حال غالب شود بفضل خدا وکرم وی قدرت بر نفی اینیت وهمیه خود نتوانی داشت بلکه نخواهد ماند در تو مگر اثبات حق روزی دهد ما را وشما را خدای برتر این مقام بحرمت رسول وآل وی که بزرگانند این اشاره به جذبهٔ تعلق قرب ایجادی حق است کما اشار الیه تعالی الله یجتبی الیه من یشاء هذا آخر ما اردنا شرح هذا الصحیفة الشریفة اللهم کما انعمنی من تیسیر اتمامها فیسّر لنا تمام معرفتك وتمام توفیقك وتمام مغفرتك وتمام رضوانك۔

مین کہتا ہون ای طالب جسوقت تجھپر خدا کے فضل اور کرم سے حال غالب ہوگا تو نفی اینیت وہمیہ کی تجھ مین خود قدرت باقی رہیگی بلکہ اثبات حق کے سوا تجھ سے کچھ نہ ہوویگا اللہ تعالی ہم کو اور تم کو یہ مقام بحرمت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد برگزیدہ کے عطا کرے اس سے جذبۂ تعلق قرب ایجادی حق کی طرف اشارہ ہے چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اللہ جس کو چاہتا ہے برگزیدہ کرتا ہے۔ یہ اوس چیز کا ختم ہے جسکا ہم نے ارادہ کیا تھا یعنی اس صحیفہ کی شرح یا اللہ جسطرح تونے ہمین اس شرح کی بآسانی اتمام کی نعمت بخشی اوسیطرح ہماری لیے اپنی پوری معرفت ومغفرت وبخشش وخوشنودی آسان فرما

بفضل الله العلی الاقدر قد تم ترجمة هذا الکتاب علی ید العبد الاحقر علی حیدر غفر له الله العلی الاکبر نهار سابع وعشرین یوم الثلثاء من شهر صفر المظفر سنة اثنی واربعین وثلث مائة بعد الالف من هجرة النبی المطهر علیه صلوة الله وسلامه دائما ما طلع الشمس ولمع القمر اللهم تقبل منا هذا السعی کما تقبلت عن اسلافنا وانعمنا کما انعمت علیهم برحمتك ومنك وارزقنا معرفة تامّة واجعله لنا خیر رفیق واهدنا الی سواء الطریق وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسوله حبیبنا سید المرسلین وعلی آله واصحابه واولیاء امته اجمعین آمین ثم آمین

اشتہار

قاضی محمد نظام علی خاں محلہ قاضی گڑھ کاکوری ضلع لکھنؤ